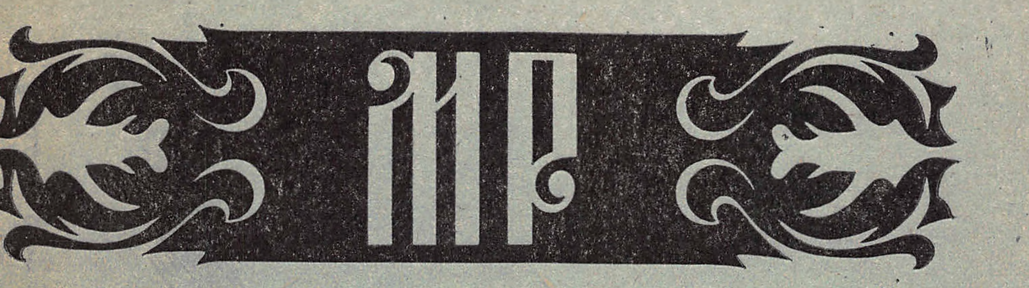


А. Ф. Сивак

Константин Леонтьев



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ЛЕНИНГРАДСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА



СЕРИЯ

«МЫСЛИТЕЛИ РОССИИ»



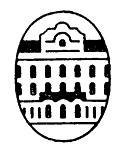
ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ПРОБЛЕМНЫЙ СОВЕТ ПО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ



МЫСЛИТЕЛИ РОССИИ

А.Ф. Сивак

Константин Леонтьев



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1991

ББК 87.3
С34

Серия основана в 1991 году

Рецензент: д-р филос. наук, проф. *А. А. Галактионов* (Ленингр. ун-т)

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Ленинградского университета

Сивак А. Ф.

С34 Константин Леонтьев. — Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. 88 с. — (Мыслители России).

ISBN 5-288-00986-4

К. Н. Леонтьев (1831—1891) — одна из интереснейших фигур в истории отечественной философско-социологической мысли второй половины XIX в. Прекрасный публицист, прозаик, он не просто выступил с апологией православия и монархии, но и сформулировал оригинальное представление о национальном идеале. В основе этого идеала — концепция «русского византизма», ставившая целью возрождение России с помощью завоевания Константинополя и создания новой славяно-азиатской цивилизации. В целом его творчество относится к разряду так называемых «органических» утопий.

Для широкого круга читателей.

С $\frac{0301020000-129}{076(02)-91}$ КБ-5-2-91 ББК 87.3

ISBN 5-288-00986-4

«Отныне я не ваш»
ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Осенним днем 1862 г. по Невскому проспекту Санкт-Петербурга шли два довольно оживленно спорящих человека. Подходя к Аничкову мосту, тот, что выглядел старше, вдруг остановился и, внимательно всматриваясь в своего молодого собеседника, спросил:

— Как сторонник социалистической идеи и всеобщего равенства, желали бы Вы, чтобы во всем мире все люди жили в одинаковых, маленьких, чистых и удобных домиках?

Обращаясь с этим неожиданным вопросом, он намеренно подчеркнул слово «одинаковых», как будто оно таило в себе наибольший интерес.

— Конечно, чего же лучше, — добродушно ответил его собеседник.

— Ну, так отныне я не ваш, — энергично воскликнул первый.— Если к такой ужасной прозе должны привести демократические движения, то я утрачиваю последние свои симпатии к демократии. Отныне я ей враг! До сих пор мне было не ясно, чего прогрессисты и революционеры хотят...

И, обращаясь на полуфразе в сторону великолепного дворца Белосельских-Белозерских, вдруг добавил:

— Вот вам живая иллюстрация. Подворье,— он показал рукой на Троицкое подворье у Фонтанки, — во вкусе византийском, это церковь, религия. Дом Белосельских в роде какого-то «рококо», это знать, аристократия. И затем, переведя взгляд на рыбные садки у подворья, продолжил:

— Желтые садки и красные рубашки, это живописность простонародного быта. Как это все прекрасно и осмысленно! И все это надо уничтожить и сравнять ради того, чтобы везде были маленькие, одинаковые домишки...

— Как вы любите картины, — осторожно заметил молодой человек.

— Картины в жизни, — возразил старший, — не просто картины для удовольствия зрителя. Они суть выражение какого-то внутреннего высокого закона жизни, такого же нерушимого, как и все другие законы природы.

Спустя много лет один из собеседников, а им был Константин Николаевич Леонтьев, вспоминая этот мимолетный эпизод, скажет, что именно тогда после тяжелых размышлений он окончательно понял святость и неприкосновенность естествен-

ного уклада русского народного быта, нравов и государственного устройства. Этот разговор на Аничковом мосту между ним и Пиотровским, молодым сотрудником журнала «Современник», поклонником демократических идей Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, не случайно происходит в 1862 г. Объявленная годом ранее крестьянская реформа в России по-разному переживалась и оценивалась в национальном сознании. Единственное, в чем все оказались единодушными, и демократы, и либералы, и консерваторы, — это признание того, что прежний порядок вещей, гражданский и государственный, остался в прошлом, и страна стоит на пороге больших перемен. Что же касается характера этих перемен, он, даже в основных своих чертах и проявлениях, оставался довольно неопределенным, порождая тем самым интеллектуальные разногласия и общественное недовольство. Консерваторы намеревались спасать то, что еще уцелело, и не допустить далее разрушений и потерь; демократы благословили обновление России на пути республиканского переустройства, либералы же надеялись всех примирить проведением реформ: конституционных и местного самоуправления. Все эти общественные группы, за исключением, пожалуй, только крайних консерваторов и реакционеров, связывали будущее страны с разумными уступками со стороны самодержавия, но, естественно, пределы этой разумности каждая из них представляла по-своему. На таком фоне происходит резкая поляризация гражданских идей и интересов.

Пройдет еще много лет, прежде чем Леонтьев обнародует свои взгляды в печати, но в 1862 г. он определил свои гражданские и политические принципы, которым останется верным до конца жизни. Без колебаний он становится на позиции консерватизма. Основания своей гражданственности он выковывает в первую очередь в резкой полемике против либералов и демократов. Русские демократы и либералы, по мнению Леонтьева, совершенно не понимают ложности и опасности своих рассуждений о социальном равенстве людей как новой основе национальной жизни и государственного устройства страны. Человеческая природа, любил повторять он, и в индивидуальных и в коллективных ее проявлениях удивительно сложна и разнообразна, люди никогда не имели, да и вообще не могут иметь одинаковых свойств характера, способностей, интересов, профессиональных занятий и склонностей. У двух, трех, десяти, сотни человек такое совпадение возможно, пусть и частично, но у всех — этого даже невозможно и представить. По своему изначальному естеству люди различны и поэтому неравны. Идея демократизма, нарушающая натуральный порядок гражданского устройства, особенно опасна для России, в которой из-за полного отсутствия даже малейших демократических традиций обоснование иллюзии политического равенства есть приглашение к мужицким мятежам и бунтам. Русский демократизм, по

Леонтьеву, имеет явно выраженную склонность к подстрекательству к народным волнениям, которые при условии приобретения ими массового характера могут стать причиной национальной катастрофы.

Леонтьев с упорной настойчивостью осуждает мятежы, кровопролитные и бессмысленные по их целям, но исключительно красивые по драматичности высвобождающейся в них народной стихии. «Пусть они будут, но чтобы их усмиряли», — писал он, искренне веря, что в народных бунтах и недовольстве проявляется не столько стремление к разрушению, вызванное завистью, сколько глубоко скрытое желание равенства, составляющее одно из наиболее страшных заблуждений человеческих, прямо ведущее к революции [10, с. 52].

Отношение Леонтьева к демократическим идеям, отмеченное печатью крайней неприязни, похоже, в некотором смысле было предопределено его психологическими особенностями. Жизнь в провинции, в своем имении в селе Кудинове Калужской губернии, в начале 60-х годов давала ему достаточно времени для размышлений. По его собственному признанию, он долго не мог понять общей направленности идей «Современника», который, как ему казалось, только и делал, что все бранил. В его сознании демократизм навсегда приобрел бранчливый оттенок. Когда же осенью 1861 г. он приехал в Петербург, ему, как он пишет, разъяснили, что «прямо нельзя еще у нас проповедывать кровавую социалистическую революцию, и потому надо все безусловно порицать и развенчивать. Будить ненависть к современному строю жизни, будет и революция!» [10, с. 52]. С этого момента демократические идеи ему уже не просто не нравятся, а откровенно страшат, пугают и отталкивают его. Однако окончательное осуждение демократизма и, главное, его аргументация были почерпнуты им у А. И. Герцена. Конечно, говорить о влиянии Герцена на Леонтьева не приходится, речь идет о тех идейных колебаниях, которые испытывал Герцен в это время. «Неисправимый социалист» тогда вдруг по ряду причин перестал «звонить республике» и понял, по его собственным словам, что решение жизненных проблем не сводимо исключительно к публицистическим рассуждениям и различного рода политическим проектам. Как известный гетевский герой, он прозревает и осознает, что ни одна теория не может даже приблизительно охватить полноты жизненного разнообразия, и склоняется к мысли, что бывает полезней учиться у жизни, чем учить ее и навязывать ей свою волю. «Я друг республики, я друг демократии, но гораздо больше друг *свободы, независимости* и развития, — пишет он в январе 1859 г. Если мне возразят, да может ли быть свобода и независимость вне республики и демократии? Я отвечу, что и *с ними* они не могут быть, если народ не дорос до них» [7, с. 1].

Изменение настроений Герцена было замечено Леонтьевым.

По его позднему свидетельству, с этого времени он почувствовал резкое отвращение к демократическим целям и совершил окончательный поворот к охранению и реакции. Со стороны своего отвращения к буржуазному прогрессу и сомнений в республиканском будущем России, замечал Леонтьев, Герцен оказался для него очень полезным, просто незаменимым. Нельзя также исключить влияния на него и тех разногласий, даже резкой полемики, которая тогда возникла между радикально настроенными Чернышевским и Добролюбовым, с одной стороны, и Герценом — с другой. Споры были принципиальными. Чернышевский свои упреки Герцену строил на том, что гражданская позиция «Колокола» имеет сугубо обличительный, критический характер и не содержит и намека на конкретную политическую программу будущего переустройства России. Вместо того, чтобы критикой существующих в ней порядков подготавливать требования конституционной, республиканской или социалистических программ, Герцен, как думал Чернышевский, в некотором смысле даже способствовал деятельности правительства, позволяя ему своими гражданскими обличениями более точно ориентироваться в создавшемся сложном положении и проводить половинчатые преобразования, оставляя в неприкосновенности государственные и общественные порядки.

Итак, в 1862 г. Леонтьев становится консерватором. Конечно, этому способствовали и упомянутые выше «настроения» в русском демократическом движении, но сводить дело только к этому нельзя. Именно этот год отмечен натиском реакционных сил в России: по инициативе правительства было заведено «Дело о лицах, обвиняемых в сношениях с лондонскими пропагандистами», летом на восемь месяцев было приостановлено издание «Современника» и арестован Чернышевский, немедленно заключенный в Алексеевский равелин Петропавловской крепости. Тогда же началось стремительное восхождение самой яркой звезды русской реакционной публицистики — М. Н. Каткова, который довольно скоро превратился для многих своих последователей в образец интеллектуального служения самодержавию и казенному патриотизму. Волна реакции находилась на подъеме, страна, начав медленно двигаться вперед, теперь вдруг застыла на историческом перепутьи в ожидании и предчувствии тяжелых времен. На этом фоне консерватизм старался придать своим устремлениям внешне пристойный вид, примеряя маску заботы и боли за судьбу Отечества.

В этом же году правительство впервые допустило упоминание в русской печати имени Герцена для открытого поношения его публицистики. В мае «Северная пчела» положила начало его систематической травле, но общий тон и направление ей было задано июньской публикацией статьи Каткова «Заметка для издателей „Колокола"» в «Русском вестнике». Реакционная публицистика в лице М. Н. Каткова, Н. Ф. Павлова и их сто-

ронников делала все возможное, чтобы «Колокол» перестал звать и дребезжал, как «разбитый кусок железа». Публицистические приемы Каткова до сих пор оставляют тяжелое впечатление своим оскорбительным тоном, грубостью и ложью. Без тени смущения он называет Герцена «человеком без твердых убеждений», «жалким ломакой», «недоноском на всех поприщах» и т. д. Но вместе с тем Катков, надо отдать ему должное, был острым и нередко проницательным публицистом. Он смог предъявить Герцену серьезные и взвешенные упреки, которые отвести было не так-то просто. «Можно ли, не имея веры, быть проповедником? — спрашивал его Катков, — напоминая, что на пророках, призывающих к разрушению общества и государства, лежит высокая и тяжелая нравственная ответственность и за будущее России, и за будущее многих поколений русских людей». «Что бы там не вышло, — предостерегал он революционных демократов, — а несколько поколений молодежи, потерявшей время и силы, будут бедствием для страны» [8, с. 842—843].

Катков, как главный выразитель идеологии русского консерватизма и охранительства, неутомимо и последовательно боролся против всех форм демократизма. В начале 1862 г. в «Русском вестнике» был опубликован роман И. С. Тургенева «Отцы и дети», а в июльской книге журнала появляется статья Каткова «О нашем нигилизме», в которой он, со свойственной ему грубостью, обрушился на литературу, создающую интеллектуальные образцы разрушительного зла, представляющего для России новое опасное испытание.

Резкое и нетерпимое отношение к входившему в моду тогда нигилизму как форме демократизма объяснялось, конечно, не простым политическим пресмыкательством честолюбивого карьериста, как это по существующему стереотипному представлению утверждают некоторые исследователи, касающиеся русского консерватизма XIX в. Катков был человеком твердых убеждений и в завязавшейся борьбе идей о путях развития России выступил резко и последовательно в защиту старого уклада жизни. Средоточие же национальной и политической силы России он видел исключительно в самодержавии. В нигилизме и революционном демократизме он поэтому находил отражение, симптом болезненного состояния страны и угрозу силе и единству России, которые несут возбуждаемые ими революционные настроения. Политическое отрицание нигилизма стало у него интеллектуальной критикой западничества, которая строилась им преимущественно на основе использования националистической и патриотической аргументации. Он постоянно повторял, что на западниках лежит главная доля нравственной ответственности за пропаганду в русском обществе идей, которые оно не готово и никогда не сможет принять. «Не растратьте среди всех шатаний мысли, — писал он, — по крайней мере

того, что вы получили от истории в виде национальной и политической силы» [19, с. 567]. Вред и разрушительность западноевропейского демократизма состоит в том, что идеи демократизма неестественны, чужды русской культуре.

Если нигилистам и демократам удастся осуществить хоть десятую часть своих начинаний, категорически утверждал Катков, то они будут встречены дружным проклятием всего русского общества. Он упрекал своих идейных противников в оторванности от народной жизни и непонимании государственных начал нации. Они теряют рассудок, им отказывает здравый смысл, упрямо повторял Катков, когда призывают разрушить существующую государственную власть и общественный порядок, ибо никто из них не знает, что ждет Россию после этого. И надежд, что все образуется само собой, нет никаких. В запугивании он был плодовит, как мало кто в России.

Столь подробный разговор о Каткове объясняется в данном случае просто: объявить себя в России в эти годы консерватором означало поставить себя в прямую связь с катковским мировоззрением. Трудно представить, что, провозглашая о своих консервативно-охранительных симпатиях, Леонтьев рассуждал отвлеченно, не отдавая себе отчета в том, какие конкретные фигуры в русской общественной мысли представляют это направление. Несомненно, он имел перед собой яркий и внятный пример Каткова в качестве некоторого идеала. Их интеллектуальное родство, известная близость гражданских воззрений слишком очевидны, чтобы это можно было отрицать. Леонтьев полностью разделял популярную тогда в России идею, принятую и Катковым, о «гниении Запада», резко отрицательно и непримиримо относился к революционному демократизму, нигилизму, был чужд славянофильству, которое считал изнеженным и мягкотелым и по мировоззрению, и по политической позиции.

Леонтьева с Катковым прочно объединяли также начала охранительства, восходящие к знаменитой формуле С. С. Уварова, объявленной им в начале 30-х годов XIX в. Уваровская триада «Православие, Самодержавие, Народность» в общественно-политическом смысле несла в себе свойства некоторой универсальности. Она весьма изобретательно объединила самодержавное охранительство с национальным патриотизмом и искренним религиозным чувством, и в результате любое покушение на государственные порядки, даже их безобидная критика, превращалось в антипатриотический поступок и предательство национальных интересов. Уваровская триада как символ веры казенного патриотизма и консерватизма сразу же приобрела достаточно сторонников, среди которых были также литераторы и публицисты, заложившие крепкие традиции общественно-идеологического течения «официальной народности». Политическая схема его была, по существу, очень простой: национальный быт

и хозяйственный уклад сводились к крепостному праву как объединяющему и стабилизирующему началу, а крепостное право, в свою очередь, охранялось самодержавием, с его отеческой, патриархальной властью. Наиболее видными создателями теории «официальной народности» становятся М. П. Погодин и С. П. Шевырев, превратившие свой журнал «Москвитянин», так сказать, в фабрику национального консерватизма. В статье «Взгляд Русского на образование Европы» С. П. Шевырев в год открытия «Москвитянина» высказывает ту самую идею о «гниении Запада», которая будет широко подхвачена и консерваторами, и славянофилами, и провозглашает необходимость оздоровления России с помощью изоляции ее от европейской эпидемии революционаризма и демократизма. Обособленность России, истолкованная как ее своеобразие и особый исторический путь, становится центральной идеей политической программы «официальной народности». Сторонники верности правительственной идеологии обладали большой пропагандистской силой, в Москве это был уже упомянутый «Москвитянин», а в Петребурге — «Маяк» С. О. Бурачека и П. А. Корсакова и газета «Северная пчела» Ф. В. Булгарина и Н. И. Греча.

Исходные позиции представителей теории «официальной народности», которых Герцен точно и хлестко называл «добровольными помощниками жандармов», к тому времени, когда Леонтьев заявит о своих симпатиях консерватизму, были уже заметно дискредитированы в глазах широких кругов русской общественности усилиями и славянофилов, и западников; и революционных демократов. Катков, сохраняя политическую преемственность, вынужден был учитывать не только новые политические и общественные обстоятельства, но и самую непопулярность официозно-охранительной идеологии, которую он отстаивал. Его общественно-политическая доктрина может быть верно понята лишь в русле традиций «официальной народности», но по своей форме она являлась неоконсерватизмом. И если под таким углом зрения смотреть на творчество Леонтьева, то в целом становится понятным происхождение многих из его идей, с которыми нам предстоит познакомиться на страницах этой книги.

Охваченный страстной идеей спасения России, Катков, казалось бы, самой логикой своих пристрастий, мысли шел по направлению к славянофильству, но, как это не странно, оно было ему глубоко чуждо. История его взаимоотношений со славянофилами представляет интерес для понимания мнимого славянофильства Леонтьева, которое ввело в заблуждение даже С. Н. Трубецкого.

В 1856 г. славянофилы начали выпуск «Русской беседы» и, объявляя об издании, известили о себе, как о поборниках самобытности русской жизни, культуры и мысли. В самом заявлении ничего нового и оригинального для читающей публики не содержалось, московские славянофилы и их претензии всем

были хорошо известны. Со свойственной им простотой и милым откровением они сообщили также и о намерении развивать «русское воззрение на искусство и науку». На это Катков, тогда редактор «Русских ведомостей», довольно резонно заметил, что он знает только одно естественное воззрение на науку и искусство — просвещенное и, следовательно, общечеловеческое. Его едкое замечание вообще не должно было привести к спору, поскольку много подобных упреков в адрес славянофилов высказывалось ранее другими публицистами. Скажем, годом раньше Чернышевский подчеркнул, что «симпатия к славянским племенам не есть существенное начало в убеждениях целой школы, названной этим именем» [29, с. 65]. Но дискуссия тем не менее возникла, и в ней деятельное участие приняли Ю. Ф. Самарин, М. Н. Катков, Б. Н. Чичерин и др. В 1863 г. разногласия еще более обострились из-за польского восстания, когда славянофилы обнаружили сочувствие Польше и высказались за предоставление ей независимости и самостоятельности, а Катков объявил о необходимости ее полного включения в состав России с утратой национальной свободы в каких-либо, даже ослабленных, гражданских формах. Таким образом, отношения его со славянофилами были испорчены окончательно. Примирение же и дружеские объятия Каткова с К. С. Аксаковым на пушкинском обеде в 1880 г. не могли никого обмануть, разногласия сохраняли принципиальный характер. Для Каткова славянофилы были неисправимыми идеалистами, политическая болтовня которых об «угнетательной системе» и отмене крепостного права угрожала России не меньше республиканских увлечений западничества. Исключительно глубокое духовное отвращение он испытывал к рассуждениям К. С. Аксакова и его единомышленников о «негосударственности» русского народа. Много отравленных стрел было пущено им в адрес этих лжепророков, таковыми он себе их всегда представлял.

Может показаться странным, что в книге, посвященной идеям Леонтьева, разговор начинается с пространного обзора мировоззрения Каткова. Однако такой разговор имеет свои причины и не бесполезен: Катков вел исторический спор, который в разных формах неизбежно вспыхивает в России вновь и вновь. Коллизия насилия и свободы остается и по сей день злободневной проблемой для нашей страны. В этом споре есть и были свои герои и злодеи. О героях — революционных демократах, народниках, даже многих из либералов, нам хорошо известно, но вот об их идейных противниках, так сказать, — «злодеях», долго ничего не было слышно. История, представляющая собой памятник победителям, это не история, а политическая басня, выданная гражданам вместо полноценной драмы. Уберите отрицательные персонажи, сказал однажды мудрый Плотин, и драма потеряет свою силу; эти персонажи составляют ее неотъемлемую принадлежность. Злодеем, отрицательным персонажем в истории рус-

ской общественной мысли и публицистики и был Катков. Тень идеологического «злодейства» плотно прикрыла и Леонтьева, оказавшегося в опасной близости к Каткову. В значительной мере именно по этой причине Леонтьев оказался забытым человеком и мыслителем.

До сих пор вопрос о влиянии Каткова на Леонтьева обходится с какой-то намеренной старательностью. Причем делается это вопреки очевидным фактам. В то время как русская философская мысль и публицистика напряженно размышляла о будущем России, противоборствуя казенному охранительству, Леонтьев открыто заявил о своих консервативных симпатиях. Каждый, кто хоть мало-мальски знаком с его произведениями, может в этом легко удостовериться. Но в литературе за Леонтьевым странным образом укреплялась репутация «одинокого мыслителя», «неузнанного феномена», как определил его В. В. Розанов. «Это была одинокая,— писал он,— и единственная в своем роде душа» [21, с. 212]. Конечно, можно подумать, будто Розанов хотел создать иллюзию идейно-философского одиночества Леонтьева, чтобы отдалить его от консерватизма. В этом был смысл, ведь консерватизм Леонтьева имел совершенно не тот характер, какой был свойствен катковскому охранительству. Но следует обратить внимание еще на одну малозаметную деталь. Присматриваясь к Каткову, можно обнаружить, что консерваторы в силу своей общественной природы склонны скрывать поддержку, которой располагают, и стараются публично поддерживать видимость внешней независимости. И если к их неутомимым заверениям в своей самостоятельности добавить нерасположение, которым они пользуются обычно в гражданском обществе, у простых людей, то нет ничего удивительного в той наивной вере в их одиночество, что сопровождает гражданскую деятельность. Именно так было с Катковым, который всегда стоял обособленно и не присоединялся ни к одному из организованных направлений общественной мысли. Правда, в 1861 г. ему случилось оправдываться от обвинений в западничестве, связанных с подозрениями в проанглийских симпатиях. В ответ он в 1862 г. пишет статью «К какой мы принадлежим партии», твердо заявляя, что никогда не был и впредь не собирается быть сторонником какого-либо из известных направлений мысли. В его откровении содержится и второй план: он прямо тем самым указывал на свое особое мнение, на противостояние и русским западникам, и славянофилам, и революционным демократам, и нигилистам, и вообще всем тем, кто не придерживался одного известного направления идей — официально-правительственного, казенного. В произведениях Леонтьева сплошь и рядом встречаются старые идеи «официальной народности» и охранительства Каткова, переложенные на новый, весьма необычный и оригинальный лад. И это, разумеется, так же обособляло его, как и Каткова, от всех других идеологических течений в России.

Тщательное сравнение провозглашаемых Леонтьевым идеалов с контекстом развития русской общественной мысли XIX в. показывает, что интеллектуально-философское одиночество, приписывание которого ему превратилось в какую-то исследовательскую повинность, — это миф, созданный с легкой руки В. В. Розанова и укрепленный авторитетом Н. А. Бердяева. Конечно, нельзя отрицать многочисленных трудностей и неудач его творческой судьбы. Страстно желая быть услышанным современниками, надеясь, если не на признание, то, по крайней мере, на внимание читающей публики и критики, Леонтьев не вызывал большого интереса. Однако он был хорошо известен в русских интеллектуальных кругах. В литературу его ввел и долго помогал, поддерживал его творчество И. С. Тургенев; молодой Вл. Соловьев в 1878 г. ищет знакомства с ним и до конца его жизни поддерживает дружеские личные отношения; его литературную публицистику хорошо знали Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский, и у них с ним были встречи; на его литературные произведения писали рецензии и откликались М. Е. Салтыков-Щедрин, Н. С. Лесков и др. Знали Леонтьева также и в официальных кругах, например К. П. Победоносцев, уже упоминавшийся М. Н. Катков, а также И. Д. Делянов, Н. П. Игнатьев и многие другие.

Таким образом, существуют серьезные основания не доверять мнению Розанова о Леонтьеве как об одиноком мыслителе. Розанов, как известно, не был знаком лично с Леонтьевым, и хотя у него такая возможность имелась, он, по его собственным словам, постарался ее избежать. С произведениями Леонтьева он познакомился только за год до смерти Константина Николаевича. Авторитетность суждений Розанова о Леонтьеве обычно подкрепляется весьма интересной и содержательной их перепиской. В ней Леонтьев одобрительно отзывается о том интересе, который проявил к его произведениям Розанов. Незадолго до своей кончины, прочтя рукопись статьи Розанова «Эстетическое понимание истории», опубликованной затем в январской книжке «Русского вестника» за 1892 г., Леонтьев ответит ему: «...я изумлен и обрадован Вашими обо мне суждениями! ...С самого 73 года, когда я в первый раз напечатал у Каткова политическую статью («Панславизм и греки»), и до *этой* весны 91 года я ничего подобного не испытывал... Наконец-то после 20-летнего почти ожидания я нашел человека, который понимает мои сочинения *именно так, как я хотел, чтобы их понимали!*» [1, с. 12]. Однако Розанов был интеллектуально капризен, непостоянен, склонен к преувеличениям. Он назвал Леонтьева «публицистом в куколе», и позже это мнение было поддержано Н. А. Бердяевым, объявившим, что Леонтьев «не типичен и характерен, как типичны и характерны славянофилы, как типичны и характерны в другом отношении русские радикальные западники,— он сам по себе» [3, с. 8]. Однако в данном случае Бердяев допускает

неточность: России и ее интеллектуальной культуре были известны также «типичные и характерные» идеологи консерватизма и охранительства. И Леонтьев, по его собственному признанию, принадлежал именно к ним.

Скорее всего, Бердяев хотел сгладить известный факт общественной непопулярности Леонтьева, пытался пробудить интерес к его творческому наследию, действительно глубокому и оригинальному. По своему обыкновению Бердяев стремился быть новатором во всем, чего касался его ум и взгляд. За строками написанной им биографии Леонтьева, одной из лучших, но теперь устаревшей и не совсем точной в некоторых оценках, видны усилия первооткрывателя, исправляющего прежние заблуждения. Но это был, вероятно, один из тех редких случаев, когда философская интуиция его подвела, ибо представление о характере мировоззрения Леонтьева, которое давал он, вступало в противоречие с вполне определившимся к тому времени мнением, за которым стоял авторитет Вл. Соловьева, отличавшегося изумительной точностью и взвешенностью философских суждений. Так, в своей статье о Леонтьеве, написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона, Вл. Соловьев определил его творчество «как необходимый момент в истории русского самосознания» [22, с. 415]. Трудно представить, что он согласился бы с «философским одиночеством» Леонтьева в интерпретации Розанова и Бердяева, ибо, согласно Вл. Соловьеву, Леонтьев не только не выпадает из общего направления развития русской философской мысли, но и занимает там свое *необходимое* место. И место это он определяет со всей методической строгостью, внимательно прислушиваясь к тому, что говорил и писал о себе сам Леонтьев. «Он называл себя принципиальным или идейным консерватором,— пишет Вл. Соловьев,— в противоположность грубо практическому или эмпирическому консерватизму» [22, с. 415].

Справедливости ради надо сказать, что Вл. Соловьев в своей квалификации гражданской и философской позиции Леонтьева был вынужден преодолевать сильное сопротивление общественного мнения, которое сложилось не без влияния славянофилов, в данном случае довольно пристрастных и склонных к грубым выводам. Например, И. С. Аксаков убеждал русскую общественность, что Леонтьев представляет своими взглядами только лишь «сладострастный культ палки», вторя ему, А. А. Киреев прямо обвинил Леонтьева в отрицании идеи народности и намерении лечить Россию по рецептам гр. Аракчеева [9, с. 10].

Константин Николаевич Леонтьев, вне всяких сомнений, был глубоким и своеобычным мыслителем, не получившим при жизни заметного признания, на которое он не без оснований рассчитывал. Голос его остался не услышанным современниками, даже представители охранительства отвернулись от него, ибо Леонтьев являлся «нетипичным консерватором». «Нетипичность», идей-

ность и интеллектуально-эстетическая изысканность отпугивали от него практических, «эмпирических» консерваторов типа Победоносцева и Каткова, тогда как консерватизм делал его чуждым для славянофилов, либералов-западников и тем более для революционных демократов.

Глава I

«МЫ СТОИМ У КАКОГО-ТО СТРАШНОГО ПРЕДЕЛА». ПУТЬ РОССИИ

«Я желаю, — исповедывался в одном из своих писем Константин Николаевич Леонтьев,— чтобы отчизна моя *достойна* была *моего* уважения, и Россию *всякую* я могу разве по принуждению выносить» [3, с. 177]. Такова, пожалуй, та «колокольня», с которой он, обозревая дорогие его сердцу русские просторы, с тяжелым чувством ударил во все колокола и начал ей заупокойную. В русской мысли найдется немного примеров столь трагического ощущения будущности России. Из всех отечественных философов и публицистов так твердо, прямо и последовательно вынести суровый приговор стихии русского национально-государственного развития смог только он один. Н. А. Бердяев, обращая внимание на эту особенность гражданского мироощущения, находил близость К. Н. Леонтьева мыслям П. Я. Чаадаева. И тот и другой, по его мнению, имели в душах своих «горькие, печальные и пессимистические» мысли и искали спасения России в «главенстве объективной идеи над народной стихией» [3, с. 206]. И разница, по Бердяеву, состояла лишь в том, что Чаадаев видел эту идею в западных культурно-религиозных началах, а Леонтьев — в византийских.

При внешней истинности такого вывода дело обстоит все же сложней. Чаадаевский пессимизм имел глубоко безысходную природу. «Опыт времен для нас не существует, — писал он в первом философическом письме.— Века и поколения протекли для нас бесплодно. Наблюдая нас, можно бы сказать, что здесь сведен на нет всеобщий закон человечества ...Наша история ни с чем не связана, ничего не объясняет, ничего не доказывает» [28, с. 25]. Последующая эволюция его взглядов стала только развитием этой мысли. В своих последних строках, из дошедших до наших дней, Чаадаев им не изменил. «...Не так мы в молодости любили нашу родину,— скорбно и устало замечал он.— ...Мы знали, что она велика и могущественна и богата надеждами; но мы не считали ее ни самой могущественной, ни самой счастливой страною в мире. Нам и на мысль не приходило, чтобы Россия олицетворяла собою некий отвлеченный принцип, заключающий в себе конечное решение социального вопроса, чтобы она сама по себе составляла какой-то особый мир, являющийся

прямым и законным наследником славной восточной империи... чтобы на ней лежала нарочитая миссия вобрать в себя все славянские народности и этим путем совершить обновление рода человеческого; в особенности же мы не думали, что Европа готова впасть в варварство и что мы призваны спасти цивилизацию посредством крупиц этой самой цивилизации, которые недавно вывели нас самих из нашего векового оцепенения» [27, с. 350—351]. Он хорошо понимал, что западноевропейские начала были чужды русской культуре, национальному характеру, традициям, образу мысли и жизни, и единственную надежду на их принятие Россией связывал с гражданским подражанием. Конечно, если выбирать между мучительной и бесповоротной гибелью и подражательным принятием чуждых принципов общественного уклада, нужно выбирать второе. В данном случае Чаадаев был, несомненно, прав. Что же касается Леонтьева, то он на все эти вопросы находил совершенно другие ответы. В исповедуемом им византизме он нашел основы, которые не только не противоречили русской национально-государственной жизни, но и полностью, исконно соответствовали ей, представляя собою тот фундамент, на котором она как историческая постройка возвышалась век за веком. Только теперь этот фундамент осел, дал трещину, местами обвалился, и все здание, опасно покосившись, рисковало упасть и рассыпаться в прах. Сходство и духовное родство Чаадаева и Леонтьева не идет дальше одинакового видения России как огромной разрушающейся исторической постройки. Этим их интеллектуальная близость, собственно, полностью ограничивается.

Созданные ими проекты «архитектурного» спасения отечества были разными. По существу, у Чаадаева этих проектов не найти, он постоянно повторял, что его главной заботой является беспристрастный взгляд на Россию, но своими идеями он, несомненно, повлиял на последующие поколения русских западников, предлагавших заменить фундамент, оставив самое здание, проведя в нем конституционную реконструкцию. Леонтьеву подобные идеи были совершенно чужды.

Надо сказать, что одинаково чуждыми ему были и воззрения славянофилов. Они, по его мнению, в отличие от западников, вообще не разобрались ни в чертежах, ни в самой русской постройке. Их социально-инженерные проекты в создавшейся в России обстановке казались ему даже более опасными, чем взгляды западников. Они, образно говоря, перепутали самое здание с его фундаментом. Выстраивая свое мировоззрение на идеях «славянства» и «народности», славянофилы не поняли, что эти понятия относятся к особенностям конструкции постройки, но никак не к фундаменту и предлагали начать «ремонт» в самом здании, когда надо было заняться фундаментом, во избежание его падения и разрушения. При таком способе рассуждений оставалось только одно направление мысли, родственное взглядам Леонтье-

ва, им был консерватизм. Однако и здесь близость и родство идей представляются односторонними.

Леонтьев и идеологи русского консерватизма, скажем, такие, как М. Н. Катков и его сподвижники одинаково понимали природу русского фундамента, тот песок, цемент и кирпичи, на которых держалась страна с момента своего появления во всемирной истории как нация и государство. Им была уже упомянутая уваровская триада — гениальное и, как считал Леонтьев, глубоко недооцененное русской интеллигенцией изобретение консервативной мысли: «Православие, Самодержавие, Народность». Правда, как в любом полезном, но сложном изобретении, в нем не обошлось без изъянов и недостатков. Главная слабость состояла в последовательности перечисления этих фундаментальных принципов. Многие сторонники «триады» предпочитали, чтобы она начиналась не с «православия», но с «самодержавия», а некоторые, из склонных к консерватизму славянофилов, желали в ее начале видеть «народность». Кроме того, эта формула не снимала и других серьезных вопросов, например, о форме самодержавия: каким ему быть — абсолютным или ограниченным, и если ограниченным, то обязательно ли конституционным?

Не обошлось так же и без обстоятельного обсуждения темы «народности». Для консерваторов, как, впрочем, и для многих из либералов, это был пустой звук, они прекрасно понимали истинное назначение данного термина, используя его обычно соответственно начальному, уваровскому, смыслу. И только искренно-наивные и домовитые славянофилы приняли рассуждения о «народности» за чистую монету, не разобравшись в правилах игры, в которую они простодушно вошли. Их глубокомысленные и серьезные размышления о пустых предметах в конце концов обозлили даже тех, кто в душе им мог вполне симпатизировать.

Леонтьева не вдохновляли ни идеи западников, ни откровения славянофилов, а отношение его к консерватизму при подробном рассмотрении оказывается сложным и запутанным. Очень многое в его мировоззрении было обусловлено особенностями характера и пристрастиями вкуса. Похоже, что по натуре своей он был достаточно предусмотрительным человеком. Вспоминая на склоне лет свои первые литературные шаги, Леонтьев пояснял, что важное значение придавал тому, кто станет его литературным духовником, кому дать руку, чтобы войти за ним в священный храм творчества. Его первому визиту к И. С. Тургеневу с комедией «Женитьба по любви» предшествовали долгие размышления. Таким же обстоятельным было и его появление в публицистике, которое подготавливалось многолетней внутренней духовной работой, переживаниями и сомнениями. Как уже отмечалось, определив в основных чертах свою гражданскую позицию в 1862 г. в возрасте двадцати одного года и не изменив ей до конца дней своих, Леонтьев не спешил с ее обнародованием.

Потеряв, может быть, некоторое время, он приобрел ярко выраженную интеллектуальную оригинальность, войдя в гражданские споры и дискуссии своего времени в полностью завершенном виде. Даже складывается впечатление, что его публицистической мысли не свойственно внутреннее развитие. В ней заметен однажды заданный навсегда, жестко скрепленный каркас интеллектуальной схемы, к которой ее создатель под давлением времени и обстоятельств только приспосабливает в качестве дополнения и пояснения многочисленные, не изменяющие этой схемы детали. Поэтому манера публицистического повествования Леонтьева нередко выглядит однообразно и монотонно, и если личные вкусы читателя привыкли и требуют другого стиля изложения, как это получилось, скажем, в случае с В. В. Розановым, то упрекнуть Леонтьева в бедности языка и мысли оказывается не трудно. Впрочем, В. В. Розанов местами в комментариях к своей с ним переписке именно так и поступает [6, № 4—6].

На эту особенность творчества Леонтьева можно было бы и не обращать внимания, если бы она не усиливала впечатления близости его русским консерваторам, которые, как известно, не были, да и не могли никак быть, вследствие таких взглядов, разносторонними и оригинальными в своих мыслях. Нужно сказать лишь, ради справедливости, что в его произведениях действительно присутствует монотонность, которая вызвана, однако, совсем не бедностью или отсутствием у него свежих идей. Леонтьева не понимали и не слышали, и поэтому он, чтобы преодолеть стену отчуждения публики, упрямо повторял ей одно и то же много раз. Там, где славянофилам, либералам и даже консерваторам было достаточно полуфразы, двух—трех слов, он писал несколько статей или заметок в надежде наконец обрести хоть какую-нибудь аудиторию и найти отклик у критики.

Итак, существует близость Леонтьева к консерватизму, которую он и не пытался скрывать, но это консерватизм такого необычного толка, что до сих пор вызывает споры. Удивительно, что никто, даже обстоятельный Бердяев, больше других способствовавший утверждению устойчивого представления о Леонтьеве как о консерваторе, не стал подробно рассматривать этот непростой вопрос. Возвращаясь к данной теме, полезно почитать опубликованную переписку его с Н. А. Губастовым, А. А. Александровым, В. В. Розановым и И. Фуделем. Особенно интересны в этом смысле его письма к священнику И. Фуделю, близкому ему по духу человеку. В одном из них Леонтьев признается, что обратил внимание на Каткова совсем не случайно, не по прихоти или капризу души, не по сходству гражданских переживаний и не по личному расположению. Ничего подобного не было. Он не раз говорил и писал, что как человека Каткова очень не любил. Несмотря на тесное сотрудничество с катковским «Русским вестником», отношения между ними были весьма далекими от друже-

ских, размолвки и взаимные упреки мало способствовали каким бы то ни было симпатиям и расположению. И все же у Каткова нашлись качества, привлекательные для Леонтьева, например, его прямая противоположность славянофилам, когда Катков «не ходил далеко за туманными идеалами, а брал то, что есть под рукой». Он, по мнению Леонтьева, обладал великим чутьем времени и срока [26, с. 264]. Катков не становился в позу добродушного мечтателя о благополучном будущем, а старался сделать пользу тому порядку вещей, который существует. Он не верил ни в свободу, ни в замечательные качества русского народа. «И был прав!» — восклицает Леонтьев. В споре Каткова с Аксаковым, смотревшим на русский народ «слишком морально», он без колебаний становится на сторону Каткова.

Катков глубоко презирал народ и ничего полезного в нем для государства и общества не видел, он верил только «чиновнику». Подобные воззрения требовали известного мужества потому, что шли вразрез духу времени, гражданским настроениям и надеждам. В России к тому же испокон веков принято было чиновника ругать, а Катков не только никогда этого не делал, но, напротив, *чиновнику* противопоставил всю прочую Россию: народ, студентов, либералов, славянофилов и, наконец, самое гражданское общество. Будущность русского общества и государства он связывал исключительно с официальной «казенной» Россией, ибо был убежден, как пишет Леонтьев, что «даже и вера православная не только пришла к нам *по указу* Владимира, но и въелась в нас благодаря тому, что народ *загнали* в Днепр» [26, с. 265].

Конечно, Катков понимал, что одним чиновником «дышать и развиваться» государство не может и что-то надо делать с этой «другой» Россией, которая «слабее, глупее, бесчестнее и несогласнее, пьянее, ленивее и бесплоднее „казенной"». Жизнь другой России, народа должна быть строгим способом организованной. Сделав выбор в пользу «чиновного мира», он оставался и далее последовательным, связав сохранение и укрепление России с усилением государственного насилия. Леонтьев с полным пониманием и симпатией относится к катковским принципам общественного управления, когда «не разбирают средств: страх — так страх, насилие — так насилие, цензура — так цензура, виселица — так виселица... Катков похож на военачальника, знающего *удобопревратную* натуру человека, которому ввиду наступающего неприятеля убеждать высокими словами оробевших и растерявшихся солдат некогда. Он разбивает сам пулей голову одному, бьет кулаком по лицу другого, ругает третьего, ласково ободряет остальных и кратко взывает к их патриотизму» [26, с. 264].

А что бы стали делать в подобном положении славянофилы, задается вопросом Леонтьев, и без раздумий отвечает: «Аксаков во время пожара читает благородную лекцию о будущей пользе

взаимного страхования любви» [26, с. 264]. Он расположен к грубой и незатейливой философии Каткова, ибо среди общего глубокомыслия, порой почти полностью оторванного от реалий житейского опыта, тот, как казалось Леонтьеву, лучше других понимал горькую правду отечественной действительности, вконец «запутанной быстрыми либерально-европейскими реформами». После смерти Каткова Леонтьев охарактеризовал его как «нашего политического Пушкина» и даже предложил, было и такое, соорудить Каткову «медную хвалу» на Страстном бульваре в Москве. Любопытно выглядит обоснование политического величия Каткова: он был способен без колебаний отказаться от любых своих убеждений, если замечал, что России они «не ко двору». Кто, например, мог прямо и без всяких хитростей открыто сказать, что русская нация *специально* для свободы не создана, или что либерализм не менее революционного демократизма разрушителен для общества и государства в России. Катков такие заявления делал без тени смущения. Что же остается тогда ревнителям самодержавной государственности и православного благочестия в таком крайне несовершенном обществе, где ни народ, ни образованные дворяне, ни разночинная интеллигенция не понимают гражданской и государственной пользы? Выход только один — сильная, всеподавляющая власть. И здесь в лице Леонтьева Катков имел полного единомышленника. «Я люблю полицмейстера,— восхищенно признавался Леонтьев в одном из своих писем,— который в такую минуту и меня самого съездит по затылку, чтоб я не стоял, сложа руки» [26, с. 264].

На этом путь, который Леонтьев проходит вместе с Катковым и его единомышленниками, заканчивается. Далее он идет уже один, и чем дальше он удаляется от своих временных попутчиков, тем более непримиримыми они к нему становятся. Принимая неизбежность государственного насилия в России, он оправдывает его следующими двумя обстоятельствами: во-первых, опасным положением, «пожаром» в стране, и, во-вторых, умственным брожением в России, полным непониманием и, что еще прискорбней, неспособностью понять происходящее из-за опьяняющей эйфории от демократических надежд после крестьянской реформы 1861 г. «Дайте нам могуче-*сословное,* малоподвижное земство, дайте нам общество религиозное... распространите некоторый фанатизм *русских* вкусов, и тогда *само собою* охранение станет меньше нуждаться в официальной помощи», — пишет он [26, с. 266].

Именно здесь скрыт первый пункт расхождений Леонтьева с Катковым. Для последнего государственное подчинение и насилие есть постоянная доминанта политической власти, для Леонтьева, напротив, временная и вынужденная социальными обстоятельствами. В нормальном состоянии ни одно общество прямым насилием не держится. Поэтому вполне естественным для

Леонтьева и пустым для Каткова является вопрос, как привести общество к стабильности и спокойствию, не обращаясь к принуждению? Отвечая на него, он прощается с катковским консерватизмом, но не принимает нисколько и идей либерализма. И вновь выбор этот определяется отнюдь не чувствами его, ни пристрастиями, а исключительно той системой мировоззрения, с которой Леонтьев появляется в общественной мысли России. Похоже, что с самого начала публицистической деятельности ему было понятно, что здание российского общества и государственности необходимо сохранять, но отечественный консерватизм и либерализм он считал неприемлемыми. Общепринятые идеи и методы отечественного консерватизма ему представлялись паллиативными и в перспективе обрекающими Россию лишь на обветшание и медленное разрушение. В этом случае гибель страны становилась продолжительной во времени и не более того. Позиция либералов была несомненно радикальной, но они, по мнению Леонтьева, предлагали *ломать* и перестраивать, кто решительней, кто осторожней, однако суть дела от этого ничуть не менялась. Леонтьев не допускал и мысли о возможности ломки государственных порядков в России, считая это занятие и самую идею его преддверием национальной катастрофы. И надо сказать, что аргументы его выглядели довольно убедительно, но никто не мог поверить, что Леонтьев в этом историческом споре может оказаться прав. К его доводам мы еще вернемся, а пока посмотрим, что же он противопоставил в качестве альтернативы существующим консервативным и либеральным проектам.

Леонтьев начал свои рассуждения довольно оригинально: откуда собственно взялась в мировой истории Россия, прежде чем дойти до кризиса в середине XIX в.? Можно только гадать, как стал бы отвечать он на этот вопрос, не появись к тому времени Н. Я. Данилевский со своей знаменитой «Россией и Европой».

Несколько отступая от основного направления мысли, следует вновь вернуться к славянофилам. В одном из писем Леонтьев сообщает о происхождении своего мировоззрения: «Во мне,— не стану распространяться *как*,— примирены славянофилы, Данилевский с Катковым и Герценом и даже отчасти с Соловьевым. Для меня самого *все* это ясно и связано органической, живой нитью. Ясен ли я в моем идеале для других — не знаю» [26, с. 267]. Скорее всего, он знал, что оставался для многих непонятным, иначе зачем ему так часто надо было сокрушаться насчет замалчивания его идей. О влиянии Каткова и Герцена на Леонтьева, там, где оно действительно существовало, уже сказано, о Данилевском — речь впереди. Больших проблем филиация Леонтьевым идей «культурно-исторических типов» Данилевского не доставляет. Наиболее сложным, временами просто парадоксальным, выглядит отношение его к славянофилам. Критика Леонтьевым славянофильства была точной и последовательной. Уже одна из первых его обстоятельных работ «Визан-

тизм и славянство» не оставляет никаких сомнений, кому адресованы все упреки. Когда он сообщает читателям, что «славизм, взятый во всецелостности своей, если еще сфинкс, загадка», а во всеславянстве мы «имеем только аморфное, стихийное, неорганизованное представление», то первой страницы книги довольно, чтобы понять, какие и чьи идеи не в чести у автора.

Начиная с «Византизма и славянства», вся политическая публицистика Леонтьева сопровождается нападками на славянофильство. Однако это нисколько не мешало многим искушенным знатокам русской философии и общественной мысли считать его славянофилом. Дело дошло даже до открытого спора на страницах периодической печати между С. Н. Трубецким и А. А. Киреевым. Косвенно в дискуссии участвовал и П. Н. Милюков, который так же, как и Трубецкой, убежденно относил Леонтьева к «правым славянофилам». Киреев, возражая Трубецкому, справедливо утверждал, что Леонтьев никак не мог быть славянофилом, потому что выступал с постоянной критикой исходных понятий данного мировоззрения. Разве не он отверг идею «славизма» и прямо противопоставил ей «византизм». Самое прискорбное, заявлял Киреев, состояло в том, что вере в народ, в его добрые и нравственные начала, общественному согласию Леонтьев противопоставил принцип «византизма», бесчувственный и бесстрастный. При этом Киреев не обходится без умышленных искажений, определяя «византизм» как коварство, лживость, религиозный догматизм и т. п. [9, с. 11]. Конечно, такой «византизм» существует, замечает он, только в славянофильских теориях ему нет места. В ответной статье «Противоречия нашей культуры» С. Н. Трубецкой уличает своего оппонента в преднамеренно допущенной неточности: подобного описания «византизма», которое дано Киреевым, у Леонтьева найти невозможно. Византизм выполняет у Леонтьева, обоснованно отмечает Трубецкой, задачу сокрушения «опрометчивого панславизма» и возвращения к естественным «русским началам», противополагая их принципам западноевропейской культуры. По существу, все идеи Леонтьева воспринимаются Трубецким как разновидность славянофильства, имеющая для самого этого направления общественной мысли радикальное значение. Леонтьев, по его мнению, имеет даже заслуги перед славянофильством, освободив эту систему идей от пустой риторики, суесловия и мечтаний. Он в представлении Трубецкого — радикальный славянофил, своеобразно и оригинально переосмысливший славянофильскую «гласность». Некоторые идеи Леонтьева у него вызывают несомненную симпатию. Сравнивая, например, государственные воззрения Леонтьева с отвлеченными размышлениями старшего поколения славянофилов, Трубецкой саркастически замечает: «В какой форме должны мы будем представить себе тот интимный раут, на который правительство и народ имеют быть приглашены для полного обоюдного знакомства»? [24, с. 514, 520].

Этот спор остался незавершенным, стороны своих взглядов не изменили. Кто же все-таки прав и можно ли сейчас разрешить старый спор? Сказать, по нынешней распространенной привычке, что Леонтьев и был и не был славянофилом, конечно, нельзя. Здесь требуется определенность. Неискренний, научно недобросовестный Киреев оказался, увы, прав, а честный в убеждениях, тонкий и глубокий мыслитель Трубецкой — нет. Леонтьев ни «поздним», ни «правым» славянофилом, конечно же, не был, да и вообще быть им не мог. Вся эта дискуссия явилась результатом недоразумения, источником которого стали превратности развития славянофильских идей.

Среди самых разнообразных воззрений, которые филиировали славянофилы, следует отметить идею органического развития. Специальное изучение могло бы, разумеется, прояснить ее происхождение в переложении на своеобразный русский житейско-теоретический лад, но в нашем случае важно понимать, что данная идея была ими воспринята и именно на ее основе развивались их представления об «органичности» славянского мира. Не русофильство, а славянофильство определяет в их идеальных конструкциях тот мир, главной составной частью которого выступает Россия. Органическое устройство славянского сообщества первым поколением славянофилов принимается ad arbitrium, но в следующем поколении к его аргументации появляется повышенный интерес. Возникают первые попытки подведения под недоказанные истины «славянского органицизма» теоретических обоснований. Среди исканий такого рода заметно выделился труд Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», довольно быстро возбудивший общественное мнение, но так же скоро и забытый. Многие славянофильские идеи получили у Данилевского «второе издание» с весьма существенными изменениями и дополнениями, причем такими, что в них с трудом узнавалось «классическое» славянофильство, хотя были и такие, кто считал эту книгу славянофильской ересью. Как бы то ни было, без славянофильства невозможно представить появление «России и Европы», так же как без этой книги нельзя понять эволюцию и распад позднего славянофильства.

Идеи Леонтьева по своему происхождению и по ряду внешних особенностей кажутся довольно близкими славянофильству, но по существу они были противоположны и даже враждебны ему. Между Леонтьевым и славянофильством стояла система взглядов Данилевского, которого он высоко ценил и признавал безоговорочно его влияние: «Данилевский дает нам в руки мерило твердое — *особый культурный тип* (*особый,* независимо, пожалуй, от того, насколько он хорош, морален и т. д.)» [26, с. 259]. Книга Данилевского стала настольной для Леонтьева, наиболее продуктивной в формировании его мировоззрения следует признать теорию «культурно-исторических типов (цивилизаций)», в которой «славянский тип» рассматривался одним из

наиболее исторически перспективных. Вместе с тем из чтения книги Данилевского он делает свои собственные выводы, нередко входящие в противоречие с тем, что утверждалось в «России и Европе». Леонтьев принимает существование «славянского типа», но не как гражданскую реальность, а только как отвлеченный общественный идеал. Действительность, с его точки зрения, не подтверждала этих представлений, славянский мир был разобщен, и его народы, мало похожие один на другой обычаями, традициями, государственным устройством, переживали тяжелые времена. В то время, когда болгары боролись за независимость, чехи спокойно, без особых волнений, онемечивались, русские горячо обсуждали грядущие гражданские перемены, пугавшие многих своей неопределенностью. Леонтьев принимал идеи Данилевского в виде некоторой практической надежды на создание «славянского типа», которое потребует больших политических усилий, сам по себе этот мир не существует и без целенаправленной работы не образуется. Поэтому в 70-х годах он был полон оптимизма и не сомневался в решении поставленной задачи. И хотя современные ему обстоятельства повода для радужных настроений давали немного и «славянский тип» явно находился в каком-то тупике, Леонтьев сохранял присутствие духа. «Византизм и славянство», сосредоточенное на этих проблемах, получилось у него произведением жизнеутверждающим.

Перспективы «славянского типа» зависели от практической формы, которую следовало найти для него как общественной идеи. В поисках ее Леонтьев обращается к русской истории и приходит к серьезной и интересной теории, которая и создала ему репутацию тонкого и оригинального мыслителя. Это был ставший вскоре широко известным,— «византизм». «Византизм» сплавил в удивительное интеллектуальное образование катковские воззрения на самодержавие, культурно-историческую типологию Данилевского и славянофильские идеи о русской национальной исключительности.

История России, начинает свои рассуждения Леонтьев, своим началом и основополагающими общественно-государственными принципами неразрывно связана с Византией. Будущее России может быть понято из ее внутреннего исторического развития, из тех основ, на которых возникли ее государственность, религиозная вера, традиции и уклад народной жизни. Основание России, по мысли Леонтьева, составляют три исходных начала: византийское православие, византийское самодержавие и византийские нравы. Византийский дух образует сложную ткань нервной системы, связывающую и пронизывающую весь организм страны. Бердяев, иногда весьма несочувственно относящийся к Леонтьеву, едко замечает, что Константин Николаевич «не обратил внимание на то, что соединение византийских начал с русской народной стихией было браком старика с молодой девушкой. Такие браки редко бывают счастливы» [3, с. 195]. Сказано хоро-

шо, но Бердяев забывает, что на этот брак «молодая девушка» очень настойчиво напрашивалась по своей воле и не раз «ходила на Царьград», пока, наконец, своего не добилась. Если судить по летописям, выбор у нее был, поэтому совершенно непонятно, откуда у «девушки» такое постоянство страсти?

Слов нет, Леонтьев часто очень произвольно обращается с историческими фактами, но в данном случае он исторически достаточно точен, утверждая, что фундаментальные принципы России были заимствованы у Византии, которая дала России также национальный характер и культурную идею. Если все разговоры о русском национальном характере не лишены действительных оснований, то, без сомнений, византийский православный дух с его разочарованием в земной жизни определенно отразился в пассивно-трагическом миросозерцании русского народа. «Не в том главное, — считал Леонтьев, — что великорус своеобразен в форме жизни своей, хотя и это очень важно... И не в том главное, что великорус своеобразен вообще. Характер *трагического* своеобразия — вот чем велика русская душа, и трагическое в жизни народа — все» [12, т. 2, с. 18].

Дух византизма, по Леонтьеву, освящает и сердечное, благоговейное, глубоко интимное отношение русских к художественному творчеству, к искусству. Русское искусство — это «порождение византизма, — пишет он, — и остается единственным спасением нашего эстетического самолюбия на выставках, без него мы бежали бы с выставок, закрыв от стыда лицо» [12, т. 1, с. 85]. Почему? — спросим мы. На этот резонный вопрос объяснений Леонтьев не дает, остается думать, что, скорее всего, от стыда за художественную невзрачность, невыразительность, остающуюся в русском искусстве после вычета из него византийского начала, духа. Н. С. Трубецкой как-то сказал, что Леонтьев, как и его вдохновитель Данилевский, чужд настоящего исторического образования и еще более философского понимания истории. На это можно возразить: зато у него есть другое — художественно-демоническое, высоко мистическое чувство России, которое с лихвой компенсирует сухой и бесстрастный академизм. Его вдохновенные и возвышенные рассуждения о судьбе и истории России, связанные в «византийскую» систему, внутренне противоречивы и парадоксальны, но в их противоречивости скрывается чувствительная наблюдательность, удивительно тонко отражающая своеобразие национальной жизни.

В творчестве Леонтьева любые крайности и особенно крайности, порожденные уверенностью в собственной правоте, отстаиваются с каким-то невероятным упрямством. Подчеркнутая настойчивость, с которой он взывал к современникам, различные вариации одних и тех же идей, восходящих к неистребимой вере в «византизм», — все это, как было уже сказано, создавало впечатление монотонной односторонности и бедности мысли. «Журналист с идеей,— писал С. Н. Трубецкой,— Леонтьев из году

в год повторялся, пытаясь воздействовать на общественное мнение, как капля воды, падающая на камень, неизменно в одном направлении» [23, с. 784]. Однако, если бы дело обстояло именно таким образом, вряд ли его фигура стала заметной на сцене русской общественной мысли среди видных представителей славянофильства, западничества, консерватизма, либерализма, народничества и т. п. Поэтому, будь Трубецкой прав, в лице Леонтьева мы знали бы статиста средней руки, мало заслуживающего серьезного разговора. То, что воспринималось им и многими другими как интеллектуальная односторонность Леонтьева, на самом деле являлось строгой определенностью его гражданской позиции, обособленностью от основных интеллектуальных течений того времени. Философско-публицистическое творчество связывало Леонтьева почти со всеми, кому суждено было стать объектом его последовательной критики. Он испытал влияние Каткова, но не принял идеологии официальной народности. Источники некоторых его представлений восходят прямо к славянофильству, которое возбуждало в нем отнюдь не дружественные чувства. Заметны у Леонтьева симпатии и к Герцену, оставшемуся, однако, для него навсегда на «другом берегу». Аналогично складывалось отношение его к творческому наследию Чаадаева, если иметь в виду интерес к теме «византизма». Чаадаев склонен был считать византизм роковым жребием России, одной из главных причин вековой русской отсталости, неповоротливости, отчуждения от развитой западной культуры. Он без лишних слов вынес византизму приговор полного осуждения и пригласил русское общество, пока не поздно, обратиться лицом к Западу. Леонтьев, возвращаясь к обсуждению старой темы, делает совершенно противоположные выводы. Он предлагает повернуться к Западу спиной и взглянуть на византизм как на естественное историческое начало России, а затем начать возрождение византийских основ: самодержавия, православия и народного быта.

Таким образом, Леонтьев в прямом смысле консерватором не был, он совершенно не предполагал, как Катков, сохранения того, что существует в России. Те порядки, которые защищали русские консерваторы, у Леонтьева сочувствия не вызывали. Он предлагал восстановить в стране самую идею византизма и все ее реальные атрибуты в тех формах, которые доступны практической реставрации. С. Л. Франк, касаясь данных предложений Леонтьева, уместно отнес в его адрес слова, сказанные когда-то о Т. Гоббсе: он был революционером на службе реакции [25, с. 85]. Византизм для Леонтьева есть реальный исторический символ принудительного начала в гражданской жизни, возведенный в принцип самодержавной охранительной политики.

Хотя на первый взгляд рассуждения на тему византизма могут выглядеть отвлеченной казуистикой, на самом деле как бы не историчны они были, в них затрагивались темы серьезного

философского и политического значения. Претендуя на разъяснение гражданских реальностей, таких, как самодержавие и православие, Леонтьев, если строго следовать его логике, подводил к выводу, что все общественные идеи, существующие в России, и гроша ломаного не стоят. Он предложил примирить общественный разум с божественной тайной византизма и отказаться от иллюзий социальной любознательности. Мы, по его убеждению, принадлежим византийской культуре (иногда он называл ее также цивилизацией и образованностью). Византийская «образованность» сменила греко-римскую и предшествовала романо-германской, т. е. западной. Апогеем, золотым веком византизма Леонтьев считает времена Константина (IV в.). В течение же следующих пятисот лет европейский Запад и Восток существуют в единой культуре, но при Карле Великом романо-германская Европа обособляется и создает новую «всемирную цивилизацию» — западную. Эта новая культура лишена внутренней связи с византийской, в ней появляется много элементов, не свойственных греко-римским началам. Это — рыцарство, крестовые походы и, наконец, феодализм, «положивший основы чрезмерному самоуважению лица» и позже — убеждениям в «беспредельных правах лица» [12, т. 1, с. 82].

Чертой раздела византийской и западной культур, по его мнению, надо считать IX в., так как с этого момента они развиваются самостоятельно и почти независимо, каждая по своим особым циклам. В XV—XVII вв. европейская цивилизация достигает полного расцвета, в то же время Византия в XV в. гибнет, и ее культура отчасти в превращенном виде сохраняется в России, переживающей период подъема. То, что составляло византийские начала, укрепилось в русском самодержавии, русской православной церкви, русских национальных нравах и привычках. Эстетическая природа русского характера так же отмечена печатью византизма, легко обнаруживающего себя в модах, обычаях, вкусах, укладе жизни, архитектурно-пространственных образах и т. п.

Леонтьев убежден, что влияние византизма на Россию и Европу было совершенно разным. «В России, — пишет он, — византизм встретил страну новую, большую; народ простой, свежий, ничего еще не испытавший, прямой в верованиях» [12, т. 1, с. 90]. Византийское самодержавие на русской почве из диктаторского превратилось вначале в великокняжеский патриархальный легитимизм, а позже, сохранив эту особенность, в отеческую родовую монархию. Со временем именно родовое чувство (а отнюдь не грубая сила) выразилось в идее русской монархии и приняло государственное направление. Совершенно иным было влияние византизма на Западе. Там византизм «упал на развитую, роскошную подготовленную почву», и итогом встречи двух начал, романо-германского и византийского, становится блистательная эпоха Возрождения. В России же XV в.

«византизм нашел бесцветность, бедность, простоту и неподготовленность» [12, т. 1, с. 84]. По этой причине Запад усвоил византизм лишь на время и чисто внешне, его устои к тому периоду уже вполне сформировались, и причем настолько крепко, что никакое воздействие извне их не могло изменить. Ну, а в России, собственно, никаких устоев и не оказалось — все, на чем она стояла веками, было получено ею почти в готовом виде из Византии. Почти в готовом, это значит, что они не остались неизменными,— другой язык, другой народ, другой климат и, наконец, внешнеполитическое положение — все данные обстоятельства не могли не влиять на первоначальный византизм, принятый Россией.

Общий вывод, который делает Леонтьев, можно суммировать так: на западной почве византизм оставляет «эллинско-художественные» всходы, а в России — монархические и религиозные, и в добавление к ним — художественно-эстетические.

Сказанное Леонтьевым заставляет обратить внимание на один важный вопрос, о котором он говорит довольно глухо, но который непременно требует пояснения. В самом начале своей истории Россия все получила практически в готовом виде, и это стало роковым обстоятельством в ее последующей исторической судьбе. Она привыкла брать! Это раз. Причем она привыкла брать, не задумываясь над самим характером данного действия! Это два. Получив во владение византийское наследство, Россия не собиралась его изменять или осмысленно приспосабливать к своим национальным условиям и обстоятельствам, все выходило как бы само собой, по обыкновению стихийно, без постороннего вмешательства. Привычки к преобразованиям не выработалось, как и практических навыков их осуществления. И здесь, похоже, Леонтьеву изменяет острота зрения, он в этом винит не византизм, а русский народ, вынося ему резкий и незаслуженный вердикт. «Иные находят,— пишет он,— что наше сравнительное умственное бесплодие в прошедшем может служить доказательством нашей незрелости или молодости. Но так ли это? Тысячелетняя бедность творческого духа еще не ручательство за будущие богатые плоды. Молодость наша, говорю я с горьким чувством, сомнительна. Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела» [12, т. 1, с. 128]. Такого глубокого неверия в русский народ, полного разочарования в нем, в нашей отечественной мысли, пожалуй, не высказывал никто. Трудно понять, почему вдруг Леонтьев обрушивается на народ, а не на тот, дорогой его сердцу византизм, в котором Россия жила целое тысячелетие. Не правильнее ли было предположить, что в самом византизме содержалось нечто надломленное, неисправное, что, как известно, привело Царьград к падению, а империю — к гибели. И не та ли причина позже обусловила полный крах русского самодержавия? Кто знает, остается только гадать, с какой стати Леонтьев предпо-

чел сохранить византизм в неприкосновенности столь тяжелой ценой. Вероятно, он чувствовал, что здесь находится самое уязвимое и слабое место его идеи.

Исторически объясненная Леонтьевым византийская природа России встретилась с первыми испытаниями при Петре I. Леонтьев обходит стороной тему петровских реформ и, разумеется, никак не связывает преобразования петровского времени с ветшанием византийских начал. И вновь Россия принимает теперь уже «все переработанное Европой в готовом виде», утрачивая внешние особенности византийского государственного и домашнего быта, художественного творчества. Бледнеет, правда, пока только византийский облик страны, и до поры дело обстоит спокойно. Хотя при виде русской гвардии, одетой Петром в европейские мундиры, и не приходят на память византийские легионы, хотя при виде русских камергеров и флигель-адьютантов не вспоминаются палатины и евнухи Феодосия и Иоанна Цимисхия, размышляет Леонтьев, принципы византизма сохраняются. Гвардейцы и камергеры, помещики и монахи, и все остальные в Российской империи покоряются и служат идее самодержавия и православия, которая и есть не что иное, как византизм [12, т. 1, с. 85]. Вместе с тем он подчеркивает существенность для византизма внешних признаков, потому что их потеря обязательно введет нацию в опасные политические искушения и заблуждения. Внутреннее и внешнее в византизме так крепко взаимосвязаны, что ослабление или утрата одной из этих сторон неизбежно вызывает аналогичные изменения другой и в конце концов его в целом. Византизм вследствие данной особенности совершенно не терпит двойственности, которая является для него разрушительной. Поэтому царствование Петра I стало ужасным испытанием для России, какого она до тех пор не знала. Петровская эпоха положила начало российской культурно-политической двойственности, превратившейся в характерную черту всей последующей истории страны. Петр I, как никто из русских великих князей и царей, крепко и основательно утвердил принципы самодержавия и православия, властно соединив их в императорском начале. Но тот же самый Петр I, не понимая, какую опасность таят в себе его планы, обратил Россию к западной культуре и положил начало такой комбинации несовместимых идеалов и принципов, которая оказалась губительной для страны и народа.

Россия, развивал свои взгляды Леонтьев, всегда держалась исключительно византийским чувством и порядком. Именно они сплотили ее в единое и огромное целое, дали силу противостоять многочисленным врагам в бесконечных войнах. Бывали даже времена, когда внутренне политическое «нестроение» ставило самодержавие под угрозу, например в «смутные годы», и что же?— византийское православие возбуждало патриотизм, сплачивало тем самым народ и прекращало внутренние гражданские

распри. Православие выполняло роль взаимодополняющего политического основания для самодержавия, способного его спасать и восстанавливать в силе. Оно придавало монархическому началу душевный, сокровенно интимный характер, связывая его с религиозной верой. Все мужицкие мятежи на Руси, подчеркивает Леонтьев, совсем не случайно всегда были монархическими, и потому с ними сравнительно просто справлялись — «в душах бунтующих жили глубокие консервативные начала». Русские бунты, по его мнению, если что и доказывают, так только естественность и жизнеспособность русского самодержавия, имеющего народный характер и связанного с христианской верой. «Можно, не колеблясь, сказать,— проницательно замечает он,— что никакое польское восстание (речь идет о восстании в Польше в 1863 г. — *А. С.*) и никакая пугачевщина не могут повредить России так, как могла бы повредить ей очень мирная, очень законная демократическая конституция» [12, т. 1, с. 101]. Демократизм не впишется, говоря современным языком, в систему самодержавие — православие, он инороден и разрушителен для русского политического и гражданского уклада. В России нет свобод, ну и что из того? В ней их никогда не было, да и не могло быть по той причине, что византизму свобода не только не знакома, но и совершенно чужда. Вместо нее византизм содержит идею деспотизма. «Все великое и прочное в жизни русского народа,— убеждает он,— было сделано почти искусственно и более или менее принудительно, по почину правительства» [12, т. 1, с. 95]. Да и как же иначе, ведь народ-то ни на что не годится, кроме периодических бессмысленных, сокрушительных бунтов. Разговоры о гуманности, демократии и свободе, идущие с Запада, губительны для самодержавной и православной России, ввергают ее в страшную беду.

Впрочем, и для Запада демократизм, хотя и естествен, но далеко не безопасен. Кто и где, и когда, спрашивает Леонтьев, видел человеческое государство без насилия, боли и притеснения, без крови и несправедливости, без настойчивых гонений инакомыслящих? Люди гуманные? Да, такие есть! Но государств добрых и человеколюбивых не бывает! Сердечной и милосердной может быть душа государственного правителя, но наций и государств благодушных и доброжелательных не существует. Человек и государство — явления совершенно разные; первое — это живое существо, наделенное мыслью и чувством, второе — обезличенная идея, воплощенная в определенный общественный порядок, строй. Идея и есть идея, она жестока и неумолима, как природа и как государство, которое ее выражает и отстаивает. Идея и государство — одно и то же, идея не терпит изменений, потому что, изменяясь, она перестает быть сама собою и становится другой идеей, это касается и государства.

Таким образом, вопрос о характере государственной власти

в России Леонтьев склонен рассматривать, подобно естествоиспытателю, как природно-историческую проблему. Разве самодержавие и православие не составляют изначальной и натуральной сущности русского народа? Разве сохранение страны и нации не зависит прямо от сохранения этих важнейших религиозно-политических ценностей, возникших стихийно и самостоятельно и не допускающих своевольного человеческого вмешательства в свое существование? Стремление же к демократии и свободе представлялось Леонтьеву именно таким опасным и потому совершенно недопустимым своеволием, насилием над естественным ходом истории. Кто только старательно не лепил из превратно и ошибочно понятого Леонтьева устрашающего образа поэта реакции и грубого насилия. Кто только не удивлялся, как можно быть таким холодным и безжалостным. Очень трудно сразу понять его мысли и так же тяжело писать о нем, учитывая его, прямо скажем, неважную гражданскую репутацию. Но дело того стоит, потому что речь идет о реабилитации серьезного и глубокого мыслителя, искренно и сердечно, но вместе с тем строго и взыскательно любившего свой народ и Родину. Много горького и неприятного и в то же самое время честного и справедливого можно услышать от него о России и Европе, о предстоящем кризисе цивилизации и культуры, о появлении «среднего» человека, или, по более поздней терминологии, — «грядущего хама». Спустя десятилетия подтвердились не одно и не два из его пророчеств.

Леонтьев не был консерватором в буквальном смысле. Та Россия, которую спасал Катков, уже была совершенна чужда и враждебна для Леонтьева. Настоящее и будущее России он представлял как исключительно опасное, указывая на единственный возможный выход в возрождении идеи византизма как высшей национально-государственной ценности. Другого пути нет — только гибель страны и национального своеобразия.

Леонтьева принято изображать яростным и непримиримым врагом демократии и гражданской свободы. Причем обвинения отягощаются еще тем, что он этого и не скрывал. Однако враги демократии бывают разными, большинство из них являются таковыми из личной корысти, когда насилие обеспечивает им привычный образ жизни и деятельности. Леонтьев с подобными душителями демократии не имел ничего общего. Почему он против свободы? Да потому, что их в России никогда не было, отвечает он. Кто с ним спорил? Никто. Но он добавлял к сказанному, что в России и не должно быть свободы впредь. Это важное уточнение пришлось не по вкусу большинству из его современников, да что говорить — не очень прилично выглядит оно и сейчас. И все же наши чувства — одно, а понимание — совершенно другое. Перестанем на время спорить и внимательно послушаем Леонтьева, задумываясь над его словами. Свободы нет и никогда не будет в государстве, потому что государство —

это идея, неизбежно подчиняющая себе людей с помощью насилия. Государство нельзя рассматривать как человеческое явление, оно принадлежит природе, слепой и безличной стихии. Почему мы не спорим и не возмущаемся, что нет свободы в природе? Почему мы, например, не возражаем против смерти по старости? Будь у нас свобода, мы вполне могли бы, скажем, продлить бесконечно собственную жизнь. Но, увы! Относя государство в сферу природных явлений, Леонтьев замечает, что государство существует в соответствии с законами природы, неумолимыми, неотвратимыми и непреодолимыми. Утрата государством этих природных свойств ведет его к развалу и уничтожению.

Конечно, оттого, что в государстве господствует необходимость, она не обязательно должна приобретать принудительный, деспотический характер. Леонтьев же настаивает на этом и объясняет свое упорство следующими причинами. Во-первых, так исторически сложилось. Что мы можем изменить в прошедшем? Во-вторых, в государстве может господствовать лишь одна воля; сложение многих воль как следствие свободы и демократии разрушает государство, ведет прямо к анархии, стихии и беспорядкам. С данной точкой зрения можно спорить, что, впрочем, и делали его многочисленные оппоненты, но у нее существует и большое число сторонников. Леонтьев называет еще и третью причину, имеющую, так сказать, производный характер,— это народ, его национальные особенности и характер. Он предупреждает, что народ, тысячелетие живший деспотизмом, поколениями впитывавший в плоть и кровь скорбь, страх и ненависть, такой народ без принудительного начала опасен для всех, в том числе и для самого себя. «Если бы монархическая власть,— пишет Леонтьев,— утратила свое безусловное значение и если бы народ понял, что теперь уже правит им не сам государь, а какими-то неизвестными путями набранные и для него ничего не значащие депутаты, то, может быть, скорее простолюдина всякой другой национальности, русский рабочий человек дошел бы до мысли о том, что нет больше никаких поводов повиноваться» [12, т. 1, с. 121]. Вот такой вывод делает Леонтьев. И разве история некоторым образом не подтвердила его? Отнюдь не из робости или малодушия Леонтьев переживает за будущее России, он чувствует точку напряжения в обществе, где может произойти надлом и все повалится.

Не стройте радужных демократических надежд, взывал он к русскому обществу, не тащите идей с Запада, посмотрите на свою историю и поймите, что вся ваша свобода — это свобода принять свой единственный естественный удел, каким бы убогим и суровым он не казался. Возрождение будущей России на основе реставрации византийских начал настолько волновало Леонтьева, что он не ограничился одними историческими доводами и иллюстрациями, а, следуя вдохновляющему примеру

Данилевского, развил в качестве дополнительного аргумента в пользу своих взглядов нечто вроде общесоциологической теории. Каждое общество являет собой некоторое подобие организма, существование, жизнь которого сопровождаются рождением, развитием (ростом, усилением, ослаблением) и затем — смертью. Первоначально общество простое, потом, развиваясь, оно становится сложным, затем, деградируя, оно вторично упрощается, сперва на основе внутреннего смешения и уравнения, вслед за тем отпадением от него частей, и, наконец, после всех этих изменений общество разлагается и умирает. В этом природно фатальном процессе Леонтьев обнаруживает периодическое триединство:

1. **Период первоначальной простоты;**
2. **Период цветущей сложности;**
3. **Период смесительного упрощения.**

Приведенная схема, по его мысли, обладает универсальностью и охватывает все мироздание в целом в пространстве, времени и абсолютном разнообразии их свойств и проявлений. Закону «первичной простоты, цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения» подчиняется как природа, так и общество в своем историческом движении.

Для развитого философского вкуса подобные рассуждения могут показаться наивными и даже примитивными. Однако Леонтьева вполне извиняет то, что у него отсутствуют какие бы то ни было философские претензии, перед нами всего-навсего отвлеченная интеллектуальная схема, сама по себе большого интереса не представляющая, но на основе которой развиваются довольно серьезные мысли и идеи.

Государство и общество, по Леонтьеву, полностью подчиняется действию изобретенного им закона и обнаруживается влияние указанного закона в историческом изменении социально-политических форм. На фоне этих рассуждений им постепенно создается нечто, напоминающее социально-морфологическое учение, связывающее понятием «формы» суть государственности и деспотизма. «Что такое форма,— задается вопросом Леонтьев и сразу же отвечает, — форма есть выражение идеи, заключенной в материи». Как видим, здесь ничего нового и оригинального нет, такие вещи известны еще со времен Аристотеля. Но вот продолжение мысли у него достаточно интересное: «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет» [12, т. 1, с. 143]. Растительная и животная морфология, разъясняет он далее, есть наука о том, что оливка не смеет стать дубом, а дуб — пальмой [12, т. 1, с. 143]. Машина полностью подчиняется идее, заложенной в нее человеком, в том числе и по своим физико-химическим качествам. Из льда нельзя сделать такую же прочную машину, как, скажем, из железа. Следует

рассматривать естественный мир органично и реально, подчеркивает Леонтьев, и помнить, что принципы, господствующие в природе, сохраняются и проявляют себя и в общественной истории. Но едва только стала складываться социальная наука, как ее представители решили отказаться от естественного взгляда на вещи, на многовековой опыт, на примеры природы, и пожелали выдумать и выдать за научные открытия разнообразные политические иллюзии и химеры. Среди этих заблуждений, настойчиво выдаваемых за новейшие научные открытия, наибольшей популярностью пользуются теории, утверждающие права юридического равенства, гражданской свободы и всеобщего благоденствия, которые ведут к обобщенному учению об историческом «эгалитарно-либеральном» прогрессе.

Идея прогресса не могла возникнуть на русско-византийской почве, там для нее совершенно не было даже мало-мальски подходящих условий. Самодержавный деспотизм давил не только все порывы индивидуального своеволия людей, но и любые попытки свободомыслия. Высшая мудрость вождей византийского толка состоит в том, чтобы народ не вмешивался в государственные дела. Совершенно иначе дело обстояло в романо-германском мире. Он принес культуру феодализма с ее, как думает Леонтьев, сильно преувеличенным представлением о личности и земными пристрастиями. Если византизм насаждал разочарование в дольнем мире и подавал надежды на блаженство в горнем, то романо-германский мир настраивал людей на земное счастье сейчас или потом, в будущем. Тем самым идея прогресса, естественная для западной культуры, для России, стоявшей на принципах византизма, была совершенно чуждой. До тех пор, пока разделенные западная и византийско-русская культуры развиваются обособленно, трудностей и опасностей не возникает. Под влиянием Петра I изоляция России от Западной Европы нарушается, русская культура с ее наивной и простодушной готовностью принять западные идеи и достижения подвергается разрушению. Возможно, воздействие Запада на Россию стало бы полезным, но западная культура к XVIII в. уже пережила, по мнению Леонтьева, свой расцвет, период «цветущей сложности» для нее завершился, и начался век «смесительного упрощения», она начала «гнить». Пестрые и разнообразные формы жизни, созданные средневековьем, его готикой, рыцарством, изысканной куртуазностью, стремительно стираются и исчезают, уступая место однородным формам жизни — блеклым, сглаженным и уравненным. В государстве происходит заметное стирание сословных границ, аристократия размывается однообразной гражданской массой, начинается демократизация. Фабричное производство увеличивает выпуск одинаковых товаров, происходит общая нивелировка вкусов, запросов, интересов, уравниваются стиль, образ и материальный уровень жизни. Прежние разнородные, богатейшие и бедные, прекрасные и безобразные, вы-

сокие и низменные проявления бытия людей постепенно поглощались общей серой, пошлой посредственностью.

Леонтьев значительно раньше Д. С. Мережковского предвосхитил наступление на культуру «грядущего хама». «Течение времени таково, — пишет он в 1880 г. в одной из статей, помещенных в «Варшавском дневнике», — что все изящное, глубокое, выдающееся чем-нибудь, и наивное, утонченное... одинаково *отходит,* отступает перед твердым напором... средних *серых* людей» [3, с. 103]. Типичная для русских консерваторов и славянофилов идея «гниения Запада» переделывается им на новый лад. «Смрадная гниль» разлагающейся европейской культуры распространяет заразную болезнь «демократизма», повсеместно порождающего мещанскую пошлость буржуазного образа жизни.

В одном из своих писем И. Фуделю Леонтьев выразил происхождение и смысл осуждения «среднего человека» как цели эгалитарно-либерального прогресса западного образца следующим образом. «Под конец жизни, как вам, я думаю, известно, Герцен разочаровался в западном утилитарном прогрессе и объявил во всеуслышание, — пишет Леонтьев, — что теперь он ближе к славянофильскому, чем какому-либо другому воззрению. Герцен был прежде всего эстетик и притом эстетик, *не верующий* до конца жизни. Киреевский, Хомяков, Самарин понимали, конечно, что тип среднего европейца, *скромного буржуа,* пошл и бесцветен, но они (из-за того, что были не эстетиками, а моралистами) не смели и не хотели нападать на него, как нападал Герцен. Для Герцена средний европеец был предметом ненависти. И от социализма он отошел, и европейского рабочего разлюбил, когда, пожив в Европе, понял, что социализм, и в особенности коммунизм, хочет всех так или иначе привести к однообразию и среднему уровню, а рабочий западный борется на жизнь и смерть только для того, чтобы самому стать таким же средним буржуа, как и тот, против которого он воюет. *Идеал* этого рабочего до того прост, непоэтичен, сух и груб, что, понятно, Александру Ивановичу Герцену, московскому *настоящему* барину, изящному по вкусам, идеальному по воспитанию, ничего не оставалось, как только отвратиться с презрением от этого блузника, который согласен быть самоотверженным героем баррикад лишь для того, чтобы со временем воцарился такой мелочный, неподвижный и серый порядок полнейшей равноправности, когда ум и героизм и все идеальное станут лишними... Тогда этот русский ум, изящный и великий в своем только кажущемся легкомыслии, отвернулся от *средней* Европы, сказав: „Здесь чувствуешь, что стучишься головой о потолок мира завершенного"» [26, с. 263].

Леонтьев искренне доволен, что нашел себе такого блестящего единомышленника, как Герцен. Здесь он очень смахивает на Каткова. Тот, как уже было сказано, «без разбора брал все,

что годилось в дело», так же и Леонтьев в интеллектуальной жизни России собирал самые разнородные идеи и объединял их вместе в своем мировоззрении так, что для биографа и исследователя его творчества требовалось много сил, чтобы понять, о чем же в действительности он говорил и куда звал. Леонтьев — очень любопытный тип мыслителя, для защиты идеи византизма он хладнокровно использовал материал, заимствованный в тех социальных теориях, противником которых он выступал.

Величие России, по Леонтьеву, создано на основе системы византийских начал, и любая измена византизму, «даже в помыслах», губительна для России. Политические увлечения обманчивой и чуждой, несвойственной русскому национальному характеру, идеей однообразного и одинакового для всех общего блага могут преждевременно и бесповоротно расстроить русский государственный и общественный организм. Всеобщее помешательство на почве уравнительного материального благоденствия и прогресса есть не что иное, как погоня за призраком, новая форма религиозного суеверия. Кто возьмется точно, строго определенно сказать, что такое благо, прежде чем обещать сделать его равным, общим, раздать всем по его одинаковым частям и никого при этом не обделить?

Благо, утверждает Леонтьев, это пустое отвлечение мысли, общественный мираж. Для каждого из нас оно разное и непохожее, один может найти его в попеременных страданиях и радостях, другой — в бесконечном удовольствии и т. д. Напрасно искать ясные и определенные свойства блага, их нет и не могло никогда быть. Идея всеобщего уравнительного блага, как и идея прогресса, провозглашающая равенство, свободу, одинаковые для всех граждан условия жизни — это идея неосуществимая, находящаяся в решительном противоречии с законами природы и исторического развития общества. Вместо деклараций свобод и равенства необходимо вернуться к естественному объяснению явлений гражданской жизни, смирить нравственную гордость и укротить политические претензии. Почему мы не ведем речь о бесправии человека перед природой и все трагедии человечества связываем с государственным деспотизмом? Почему мы не требуем гуманности от природы, а от государства неутомимо добиваемся? Хотя в глубине души догадываемся, что ни то, ни другое для гуманности не создавалось. Для естественного понимания, не искаженного гуманистическими пожеланиями, человек есть не более, чем природная и общественная вещь. Природа и государство безличны и глухи к стремлениям и надеждам людей, им не слышны человеческие страдания, несчастья, нищета и горе. Страдания повсеместны, сопровождают жизнь каждого народа со времени возникновения, расцвета, разложения и гибели его государственности. Собственно, и сама идея всеобщего блага,

равенства и счастья во всех попытках ее исторического воплощения сопровождается и всегда будет сопровождаться теми же страданиями и горем. Боль и мучения человеческие должны стать для социальной науки самым незначительным обстоятельством среди тех политических и гражданских проблем, которые она призвана изучать. Из других общественных признаков страдания есть наиболее неуловимый и субъективный. Совершенно невозможно иметь точное представление о статистике горя и бед до тех пор, пока, например, не изобретут какое-нибудь мерило для их измерения, подобное тому, с помощью которого исследуют спектральные явления. Поэтому к ним следует относиться по-медицински, ведь врач считает боль самым незначительным из симптомов в общей картине заболевания. Картина организма важна, подчеркивает Леонтьев, объективное состояние и реальная оценка его, а не чувства больного. Вообще к болевым симптомам следует сохранять критическое отношение, болезненная невралгия может доводить до исступления, но для человеческой жизни нет угрозы, а вот почти безболезненная гангрена укладывает в могилу в считанные дни.

Не существует никакой статистики и для человеческого благополучия. Ну, кто, скажем, знает, при каком государственном правлении человек живет лучше, при республиканском или монархическом, если при монархическом, то ограниченном конституцией или абсолютном? Или еще вопрос, на какую точку зрения конечного блага лучше стать: коммунистическую, демократическую или либеральную?

Леонтьев предлагает вообще оставить разговоры о благе для всех как теме, недоступной и неподходящей для научного анализа, и задумывается над тем, можно ли найти какие-либо простые и естественные правила единения человека с государством и обществом, позволяющие просто снять бесплодные поиски всеобщего счастья. Это вновь приводит его к размышлениям о форме, которую он определяет теперь как «выражение внутренней идеи на поверхности содержания» [12, т. 1, с. 148]. Форма любой вещи или явления, в том числе и государства, создавалась не вдруг и с самого начала стихийно, не осознанно. Так же не вдруг она и понятна. Общественное сознание осмысляет свою государственную форму только в период наибольшей сложности. Это время для России Леонтьев считал не вполне удачным (по его мнению, — XVII—XVIII вв.), так как оно оказалось непродолжительным и совпало с петровскими преобразованиями. Положение усугубилось еще и тем, что в XIX в., сразу же после «цветущей и сложной» эпохи, начинается процесс «вторичного упрощения», когда сословия приобретают подвижности и границы их быстро стираются, деспотизм государственной власти, слегка усилившись при Николае I, потом заметно ослабевает, общество теряет национальную силу и становится все более восприимчивым к болезнетворному

влиянию чуждых западных идей и жизненного уклада. Постепенно «атомы шара не хотят более составлять шар!» — скорбно констатирует Леонтьев [12, т. 1, с. 152]. Вот в такое время и возникает государственный спрос на охранительство и консерватизм.

К защите консерватизма Леонтьев подходит «исторически». До цветущей и сложной эпохи, заявляет он, все прогрессисты правы, потому что ведут нацию к развитию и росту, а консерваторы, естественно, нет, ибо сдерживают этот благотворный процесс. Положение дел становится другим, когда общество от цветущей эпохи совершает тяжкий путь во вторичное упрощение. Прогрессисты и охранители теперь меняются ролями. С этого времени о социальном благе пекутся вторые, так как все попытки подталкивания общества вперед и его прогрессивного «исправления» на практике лишь ускоряют разрушение. «До дня цветения лучше быть парусом, — писал Леонтьев, — или паровым котлом; после этого невозвратного дня достойнее быть якорем или тормозом для народов, стремящихся вниз под крутую гору, стремящихся нередко наивно, добросовестно, при кликах торжества и с распущенными знаменами надежд, до тех пор... пока какой-нибудь Аларих, Магомет II или зажженный петролеем и взорванный динамитом Париж не откроют им глаза на настоящее положение дел» [12, т. 1, с. 151—152].

Как сторонник органической теории Леонтьев предрекает каждой культуре и каждому государству неизбежную гибель. Он утверждает, что долговечность государств это только вопрос времени, но рано или чуть позже каждое из них исчезнет. Предельной продолжительностью существования отличаются наиболее крепкие, «деспотичные» государства, которую он определяет в тысячу, максимум тысячу двести лет.

Не стоит искать в приведенных рассуждениях доказательств; те, кто знаком с произведениями Леонтьева, с особенностями его мысли, не могут не заметить, что он не столько изучает, сколько проповедует и предрекает. Интеллектуальная мощь его идеи заключена в глубоком, проникновенном чувствовании будущего, особом и неповторимом даре предвидения, помноженном на горький и неистовый проповеднический дар. Принимая мысль о неотвратимой смерти каждого организма, в том числе государственного и общественного, он, по природе своего нерушимо пессимистического, апокалиптического мировоззрения, должен был стать проповедником малоутешительных для слабого человеческого сердца откровений.

Процесс исторического развития, по Леонтьеву, ничего общего с надуманной, искусственной западноевропейской теорией прогресса не имеет. Теория прогресса рассматривает и объясняет только первую, восходящую, наиболее оптимистичную стадию любого развития — постепенное восхождение от простого к сложному, к «цветущей сложности», но совершенно замалчи-

вает вторую, такую же необходимую и неизбежную, как и первая фаза — фазу «упрощения» и гибели. Более того, произвольно искажая естественный процесс общественной истории, теоретики прогресса допускают намеренный обман, достоверно описывая внешние признаки развития общества в его «оптимистической» фазе, они вкладывают в нее абсолютно не соответствующее ей содержание. Даже на этой стадии развитие общества совсем не сопровождается установлением всеобщего гражданского равенства, свободы и благополучия, а, напротив, в это время увеличивается богатство и растет нищета, первоначальная простота сменяется пышностью, великолепием и разнообразием жизни и, разумеется, усиливается деспотизм государственной власти как главной идеи, на основе и благодаря которой происходит «расцвет». Процессы демократизма относятся не к этой, а ко второй стадии развития, о коей прогрессисты не хотят слышать, не желают ни говорить, ни писать, а именно к периоду вступления общества и государства во «вторичное упрощение». Леонтьев резонно спрашивает: разве эгалитарно-либеральный прогресс не упрощает жизнь, не делает внешность людей и их быт одинаково усредненными, простыми и бесцветными? Государство и его граждане утрачивают индивидуальность мыслей и чувств, составляющих их естество, они становятся одинаковыми. Вместо того, чтобы в таких тяжелых условиях деспотически удерживать внутреннюю идею собственного «я», предохраняющую от развала индивидуальную целостность души, большинство людей, поверив в общественный прогресс, уничтожается как личность, растворяясь в общественной массе. Нельзя мириться с теорией прогресса, ввергающей человеческие умы в губительные иллюзии и помрачение! Земля до сих пор вращалась вокруг Солнца, замечает Леонтьев, а господа прогрессисты желают сделать так, чтобы отныне она вращалась вокруг Сириуса! Необходимо отказаться полностью от либерально-эгалитарного понимания исторического опыта, заменить данное грубое и абсолютно ошибочное мировоззрение философией, соответствующей социальной действительности, которая, наконец, найдет в себе силы признаться, что все истинно великое, высокое и прочное в человеческой жизни и истории государства появляется никак не благодаря повальным свободе и равенству, а исключительно — деспотическому, волевому соединению в единое целое разнообразных форм жизни: прекрасных и безобразных, богатых и бедных, добрых и злых, свободных и зависимых. Жизнь общества должна оставаться такой, какова она есть сама по себе без нашего вмешательства, ее не надо идеализировать, осуждать или восторгаться ею, обвинять или оправдывать. К ней совершенно не следует прилагать человеческие чувства. Однако наблюдать за ней и делать выводы из наблюдений — необходимо.

Явления прогресса, вызывающие радость и надежды, в дей-

ствительности есть грозные предвестники тяжелейших потрясений, кризиса и конца. Для России они значительно опасней, чем для Запада, где есть почва и традиция. России же прогресс несет страшную болезнь. Леонтьев со страхом и ужасом думает о будущем своей Отчизны. Ни у кого из русских мыслителей нельзя найти такого острого ощущения неотвратимой беды, грозовой тучи, собравшейся над страной. Его проницательность просто потрясает. Общественное мнение с энтузиазмом навалилось на обсуждение высоких и счастливых перспектив, которые сулит демократия и свобода, с неустрашимой надеждой («на плаху пойдем!») крушит общественные порядки и государственный строй, а Леонтьев в это же время говорит совсем о другом, о том, что Россия находится в преддверии такого кризиса, которого никогда еще не переживала в своей истории. И кризис этот неотвратим, неизбежен. Он движется в Россию, как троянский конь. Братство, равенство, свобода, благоденствие — все это внешние признаки будущего, настолько же радостные и счастливые, насколько горестными и несчастными станут те последствия, которые они принесут русскому народу под своей лживой личиной. Движение России к предстоящей трагедии, по мысли Леонтьева, является объективным, имеющим собственные истоки, динамику и цель. За ним скрывается какая-то таинственная сила, стоящая вне человеческих соображений и несравненно выше их.

Теперь понятно, где берет Леонтьев мужество исповедывать идеи, воспринимаемые публикой как оголтелые и крайне реакционные взгляды. «Холера всеобщего блага и демократии» не должна заразить Россию. Надо собрать вместе, воедино все силы, способные для начала поддержать в ней деспотизм, самодержавие и православие, неравенство, даже нищету и неграмотность, словом, все, что отделяет ее от Европы. Отнюдь не близость идейных позиций сближала Леонтьева с Катковым, Победоносцевым и их единомышленниками, как это часто утверждают многие исследователи его творчества. Судьба превратна, в стремлении быть услышанным и понятым, он искал сторонников и сочувствия, но не нашел. Русские консерваторы привыкли слышать совсем иное.

Собственно, у оставшегося в интеллектуальной изоляции Леонтьева было два выхода: или бороться с западноевропейским социальным и техническим прогрессизмом, или сделать все возможное, чтобы сгладить болезненность принятия западных идей и их исторических последствий. Он выбирает первый путь. «Воспитывать наш народ в *легальности* очень долгая песня; великие события не ждут окончания этого векового курса! А пока, — говорит Леонтьев, — наш народ понимает и любит *власть* больше, чем *закон*. Хороший „генерал" ему понятнее и даже приятнее хорошего параграфа устава... Только одна могучая монархическая власть, ничем, кроме собственной сове-

сти не стесняемая, освященная свыше религией... может найти практический выход из неразрешимой, по-видимому, современной задачи...» [12, т. 1, с. 163]. Таким образом, монархическое начало для Леонтьева остается единственным в России общественным организующим принципом. И создаваемая им политическая программа основывается на незыблемости самодержавия, укреплении православия, утверждении и развитии крестьянской общины, уменьшении всеми силами и средствами социальной подвижности государственного строя и, наконец, ограничении рынка, «безусловной» свободы купли и продажи и т. д.

Временами в его душу закрадываются сомнения в правильности избранного пути, особенно его излишней консервативности. Так, например, в статье «Грамотность и народность» он вступает в некоторое противоречие с самим собой и предлагает принимать европейское влияние, употребляя все усилия, чтобы усваивать его, как пчела превращает сок цветов в «несуществующий вне ее тела воск». Правда, это была временная слабость духа, которая случалась с ним редко. Он снова возвращается к теме проникновения идей прогресса в Россию и предупреждает об их опасности. Мирный и спокойный ход эгалитарного прогресса не должен вводить нас в заблуждение, пока это всего-навсего «исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы; сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю» [12, т. 1, с. 164]. Однако это только временное затишье, так как нет еще пока той мощной силы, которую создаст прогресс и которая, появившись, возьмется ломать и крушить все общественные устои. Что же представляет собою эта грядущая страшная сила? Леонтьев с содроганием и ненавистью указывает на «среднего человека», для которого нет истории и священных ценностей, а существует только однообразное будущее, полностью отрицающее прошлое. Пока идет его создание, в общественном котле готова уже однородная, аморфная масса, нуждающаяся в обжиге, и он, революционный обжиг, скоро начнется. В процессе революционного обжига будет появляться все больше и больше «средних людей», они вытеснят тех, кто сохраняет свою гражданскую и личную индивидуальность, и тогда вопрос о конце России решится уже окончательно.

Появление в истории «среднего человека», по словам Леонтьева, является объективным итогом пребывания общества в периоде «вторичного упрощения», но следующая затем гибель общества совершается не вполне объективно, а скорее даже субъективно. Ее осуществит своими руками «средний человек». Это нездоровое существо, родившись в старом мире, кроме своего происхождения, с этим миром ничего общего не имеет, более того — враждебно ему. Оно оторвано, обособлено от

всей предыдущей истории и противостоит ей как слепая и разрушительная сила. Этот человек ничего хорошего в прошлом не видит, похоже, он вообще не знает и не имеет истории как таковой. Историю ему заменяет опыт толпы, массы, в которой он живет, частью которой является и без которой он — ничто.

Причину гибели государственных и общественных форм Леонтьев предлагает искать в человеческой психологии. Люди, получившие свободу, становятся ненасытными, сознание их замутняется, мысли и чувства становятся одинаковыми. Их головы, по утверждению Леонтьева, приобретают вид гвардейского Павловского шишака, плоского сзади и выпуклого спереди. Со стороны чувств, сзади, их головы плоски, а со стороны рассудка — выпуклы. Развитие рационализма ведет к идее прогресса, которая, в свою очередь, сокрушает прежние ценности и авторитеты и возбуждает все сокрушающие страсти. Самоуверенный гражданин либерально-демократического общества во много раз опаснее прежнего наивного и покорного авторитетам человека. Неграмотный и богобоязненный русский крестьянин ближе к правде житейской, подчеркивает Леонтьев, чем рациональный либерал, глупо верящий, что все люди могут быть одинаково счастливы, умны и состоятельны. «Везде ослепление фаталистическое, — восклицает он, — непонятное! Везде реальная наука и везде ненаучная вера в уравнительный и гуманный прогресс» [12, т. 1, с. 164]. В богатстве содержания «цветущих обществ», сдерживаемых деспотическими формами, все видят лишь одно зло, сокрушался Леонтьев. Никто не желает посмотреть на общество и государство беспристрастно, судить о них не по иллюзорным целям всеобщей гуманности и демократии, а по конкретным историческим фактам. Если древние культуры в преддверии своей гибели упрощались «нечаянно», стихийно, то нынешнее «вторичное смешение и упрощение» приобрело осмысленный и рефлексивный характер. И страшно, ведь никто не понимает, что же в действительности происходит. Родилась какая-то религия общественного прогресса, принимающая вид тяжелейшей болезни, общественной «лихорадки», за счастливое возрождение и «прорезывание зубов». Идеал прогресса примитивен, мелок и прост, скользит только по внешней поверхности социальных процессов, без меры подталкивая неосмотрительное человечество исключительно к ближайшим, *очередным* целям, закрывая ему более далекий горизонт, затянутый свинцовыми тучами. Не надо спешить, призывает Леонтьев, оглянитесь назад, восстановите в душе своей прежние заветы, чтобы не омрачить своего будущего, ибо коекакие надежды, при разумном к нему отношении, оно все же оставляет. Пора прекратить все разговоры о прогрессе, его нет, а существует только *развитие,* и речь следует вести лишь о нем.

Идея развития и идея демократического прогресса, согласно Леонтьеву, представляют непримиримые антитезы. Развитие

есть процесс внутренне организованный и естественный, и даже во «вторичном смешении» он имеет свой порядок. Демократический же прогресс как идея и практика никакого порядка не имеет, его предназначение связано главным образом с разрушением государственных, церковно-религиозных и сословных порядков, которые отнюдь не утратили способности к самосохранению. Демократическое движение толкает людей на противостояние государству, этой мощной природной силе, которая вынуждена усиливаться и защищать себя. Противостояние демократической общественности, предрекает Леонтьев, неизбежно завершится усилением государства, подавлением гражданских надежд на свободу и приведет к установлению новых еще более жестоких форм неравенства и нового, теперь уже «сознательного, поклонения деспотизму» государства. Для России эти процессы почти наверняка обернутся национальной катастрофой.

Леонтьев, следует еще раз напомнить, никогда не утверждал, что гибнет европейская цивилизация, его заботило разрушение европейской государственности. Девятнадцатый век близится к концу, рассуждал он, события столетней давности, 1789 г., познакомили человечество с тем, как будет устанавливаться всеобщее счастье и равенство. Опыт столетия показал, что демократизм порождает кровавое заблуждение революций, которое окончательно убеждает, что люди никогда не могут и не должны быть равны, и благоденствия никогда никакого не будет. Страдания останутся обязательно, только, конечно, видоизменившись. Но что-то новое в Европе и России, несомненно, назревает, что же? — спрашивает он.

Для Европы Леонтьев предполагает постепенное разрушение национальных государств и объединение их в некую федеративную республику. Но вот какой ценой придется платить за образование этой федерации, за национальное разгосударствливание Европы? «На розовой воде и сахаре, — пишет он, — такие перевороты не приготовляются. Они даются человечеству всегда путем огня, железа, крови и рыданий». [12, т. 1, с. 182]. Мне скажут, продолжает он, что они никогда не сольются. Блажен, кто верует! Что лучше, остерегаться худшего или отгонять от себя мысли о нем?

Что касается России, то Леонтьев, понимая деликатность положения, открыто заявляет о том, что собирается делать не столько научные открытия, сколько пророчества. «Когда мы говорим о желательных действиях, — подчеркивает он, — мы даем нечто вроде совета. Когда мы говорим только об обстоятельствах, мы делаем нечто вроде предсказания». Обычно считают, что давать советы дело более скромное, чем делать предсказания и пророчества. Он оспаривает эту точку зрения. Если врача на консилиум не звали, какая польза в его советах? Но если врач вообще размышляет о болезни, предвидит ее течение

и исход, причем высказывая свои мысли публично, вслух, то это уже не совет, а пророчество, в котором нет ничего нескромного [12, т. 1, с. 294].

Он видит два пути, по которым может отныне идти Россия: один ведет ее к подчинению западной культуре и неизбежному «растворению» в ней, другой связан с сохранением самостоятельности России, обособленностью от Запада и восстановлением принципов византизма. В отдаленной перспективе первого пути отчетливо вырисовываются очертания социализма. Второй путь означает сохранение исторической преемственности: самодержавия, православия и уклада национальной жизни.

Леонтьев делает безоговорочно выбор второго пути. Для сохранения государства и нации нужны сила, мощь внутренней организованности и возрождение строгой дисциплины. На почве российского «вторичного смешения» единственное спасение, «якорь», как говорит Леонтьев, он видит в абсолютном, византийском самодержавии, в котором вокруг монархического начала должен восстановиться обновленный национальный мир, российский «стиль культурной государственности». Идеальная схема этого «стиля» выглядит так:

«1) *Государство* должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно. Вообще *сурово,* иногда до свирепости.

2) *Церковь* должна быть *независимее* нынешней. Иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее. Церковь должна *смягчать* государственность, а не наоборот.

3) *Быт* должен быть поэтичен, *разнообразен в национальном,* обособленном от Запада, единстве.

4) *Законы,* принципы власти должны быть *строже;* люди должны стараться быть лично *добрее;* одно уравновесит другое.

5) *Наука* должна развиваться в духе глубокого презрения к своей *пользе*» [26, с. 267—268].

С этого момента в воображении Леонтьева возникает утопический образ византийской России, не лишенный, впрочем, интереса.

Создание им утопического проекта грядущей российской государственности объясняется главным образом тем, что он реагировал на проблемы своего времени не социальным протестом и умиротворяющими грезами, а радикальным пророческим консерватизмом. Самодержавию в России быть, без него стране грозит катастрофа, это он уже, как мог, доказал. Европа в перспективе будет объединяться и, естественно, можно было бы предположить, что и Россия не останется в стороне. Но Леонтьев отвергает возможность ее вхождения в европейский культурно-государственный процесс, доказывая, что Россия либо «потеряет национальное лицо», превратившись в пошлую, заштатную демократическую республику, либо по-

терпит социалистическое крушение. В этом отношении для нее любая возможность оставалась неприемлемой.

Оставался еще один вероятный выбор — объединение славянских государств под главенством России. Заметим, что в то время идея панславизма была чрезвычайно популярной, и Леонтьев нажил себе немало врагов и критиков, отрицая ее жизнеспособность. Казалось, чего только не набрал Леонтьев по разным углам русской общественной мысли, но идеи, лежавшей, так сказать, прямо под руками, не взял. И тому имелись причины. Покажется удивительным, но он не считал Россию славянской страной, вследствие чего и назначение ее чисто славянским быть никак не могло. Более того, с его точки зрения, Россия из всех славянских стран самая неславянская, но и вместе с тем самая славянская. Не славянская она по своей истории, этническому происхождению — «крови», и национальной психологии. А самая наиславянская она не оттого, что больше и сильнее из всех славянских стран, и не потому, что призвана историей, как считали славянофилы, возглавить объединение славян, а совершенно по другим причинам. Россия сумела создать и развить то, чего нет и что не свойственно ни западноевропейской, ни азиатским культурам. Она единственная из всех славянских стран и, вообще, одна из немногих стран мира, которые смогли создать свою особую, индивидуальную и неповторимую национальную культуру. «Под словом культура, — писал Леонтьев, — я понимаю вовсе не какую попало цивилизацию, грамотность, индустриальную зрелость и т. п., а лишь *цивилизацию свою по источнику,* мировую по преемственности и влиянию. Под словом своеобразная мировая культура я разумею: целую, свою собственную систему отвлеченных идей, религиозных, политических, юридических, философских, бытовых, художественных и экономических...» [12, т. 1, с. 284]. Россия — не просто страна, это особый тип культуры, это цивилизация. Высшей ее целью не может быть ни освобождение славян, ни тем более образование славянской конфедерации. Заметим, что тема славянского объединения была неприятной и болезненной для Леонтьева, ибо, по его мнению, славянские народы настолько разные, так отличаются один от другого, интересы их так противоречивы и противоположны, что поднимать данный вопрос в любом виде не имеет никакого смысла и, вообще, дело это полностью безнадежное.

Отстаивая независимость и самостоятельность исторического пути России, Леонтьев никогда не был русским националистом. В этом кроется еще одно глубокое отличие его взглядов от воззрений русских «патриотических» консерваторов — Каткова, Победоносцева и др. Леонтьев абсолютно осуждал любой национализм, в том числе и русский, и довольно убедительно доказывал, что для России и ее культуры он крайне опасен и вреден. В нем он усматривал частный случай «прогрессивно-

го демократизма», замаскированный космополитизм, стирающий национальную индивидуальность и своеобразие [12, т. 1, с. 105, 286]. Он утверждал, что в националистических движениях видит псевдорелигиозное суеверие, политическую ложь и нетерпимость. Что такое нация без своей собственной, особой и индивидуальной системы государственных и религиозных идей? Если их нет, что тогда остается — чистота крови? Но ни одна нация не имеет абсолютно «чистой» крови, особенно это касается европейских наций. Духовным бесплодием называл Леонтьев рассуждения о подобных вещах.

Вполне естественно, он был последовательным противником, врагом русификации, в которой видел прямое следствие ненавистной его душе «европейской демократизации». Национальное единство России должно строиться не на принуждении и насилии, не на силовом навязывании русских обычаев и языка, а на основе православия, общего религиозного опыта. Всем народам, живущим в России, необходимо поддерживать и сохранять в неприкосновенности национальные обычаи, привычки, традиции, уклад жизни, согласовав их, насколько возможно, с одним из принципов византизма — православием. Только в отношении к нему все народы, страны должны находиться в подчиненном положении, а государство обязано тщательно заботиться и оберегать национальные особенности и разнообразие. «Поймите, прошу вас, — писал Леонтьев Розанову,— разницу: русское царство, населенное православными *немцами,* православными *поляками,* православными *татарами* и даже отчасти православными *евреями,* при численном преобладании православных *русских,* и русское царство, состоящее сверх коренных русских, из множества *обруселых* протестантов, *обруселых* католиков, *обруселых* татар и евреев. Первое — созидание, второе — разрушение. А этой простой и ужасной вещи до сих пор никто ясно не понимает... Мне же, наконец, надоело быть гласом вопиющего в пустыне!» [6, № 5, с. 174].

Приговор Леонтьева национализму беспощаден и решителен. Национализм — это сугубо политическое явление, не имеющее ничего общего ни с культурно-бытовым своеобразием народа, ни с его религиозной верой и гражданским укладом. Смысл его устремлений прямолинеен, однозначен и сосредоточен только на государственной независимости, стремление к которой является проявлением все того же обманчивого движения к свободе и равноправию, которое при более серьезном взгляде оказывается «эгалитарно-либеральным» уравнением и разложением.

Итак, разрушению России под влиянием западной культуры, приобретающему видимость либерализма, демократизма, национализма и т. п., Леонтьев противопоставляет византийские начала самодержавия и православия. Но при конкретном обсуждении вопроса об организации русского самодержавия, за-

мечает он, нередко приходится встречаться с распространенным предрассудком «земства». Кроме того, что земские принципы ослабляют государственный деспотизм и содержат в себе зерна демократизма, они еще создают и ложные подозрения во вреде для России идеи централизации. Леонтьева переубедить невозможно, централизация для такой страны, как Россия, при ее огромных, необъятных пространствах, многонациональном составе, неодинаковых по климатическим, экономическим и прочим условиям областей, — единственный способ существования. Без признания идеи централизации нет лояльности русской государственности, но есть предательство интересов страны. Эта идея и сама по себе и в сочетании с монархизмом спасительна для России, ею страна держится тысячелетие. Внутренняя жизнь страны слишком богата и противоречива в своих свойствах и проявлениях, так что, пожалуй, кроме деспотизма и централизации, других объединяющих принципов в ней не найти. Несчастье России, настойчиво подчеркивает Леонтьев, принесет демократия с ее свободой и равенством прав, тогда очень многие захотят заявить о своих интересах, что обязательно приведет к гражданским столкновениям. Ведь совершенно ясно: порядок в ней держится не «внутренним духом», а самодержавным деспотизмом и централизмом. В них, разумеется, есть отвратительные свойства, они подавляют и унижают народ, Леонтьев и не собирается спорить с этим, но делает свой вывод: «Не власть виновата, виновата непокорность!» [12, т. 1, с. 167].

Демократизм и национализм в его системе взглядов оказываются полностью несовместимыми с русскими государственными интересами, лежащими исключительно в плоскости византийского начала. К тому же национализм и демократизм имеют антиправославный характер и в большинстве случаев равносильны атеизму. В итоге у него, как верно заметил С. Н. Трубецкой, русская идея почти утратила национальный характер [23, с. 793—795].

Теперь, возвращаясь к разговору о высших целях, к которым стремится Россия, мы увидим, что при очень тонких мыслях, точных наблюдениях, продуктивных идеях и даже таланте исторического предчувствия он рисует весьма неубедительную картину. Россия должна заняться строительством своей собственной, оригинальной, отличной от тех, что известны миру, славяно-греческой цивилизации. Для этого нужно начать войну с Австрией, Англией и Турцией, чтобы утвердиться на землях бывшей Византии и занять Царьград. Одновременно с этой войной следует заключить соглашение с Германией, которая, как думает Леонтьев, будет безмятежно наблюдать за усилением России, а также попутно поддержать французских анархистов и помочь им разрушить Париж, главный источник «демократической заразы».

По благополучному завершению намеченных планов, Леонтьев предлагает все завоеванные византийские (или турецкие) территории вместе с Царьградом передать в личное владение русскому императору. Эти земли надлежит сделать не частью, не провинцией России, а самостоятельным государством со своими политическими, гражданскими и бытовыми порядками. Создать в нем центр «вселенского византизма» как примерную общественную систему, по которой станет лечиться заболевшая эмансипацией Россия. Передача царьградской территории в личное пользование императору, кроме всего прочего, по мысли Леонтьева, избавила бы эту страну как образцовое государство от большого административно-чиновничьего аппарата, большого и привычного российского бедствия, и способствовала бы ее превращению в культурный центр восточного мира, но не только славянского, а славянско-греческого. Царьградская Русь освежит Россию, надеялся он, избавит ее от демократических предрассудков, политического утилитаризма и рациональности. Значение Петербурга, этого западноевропейского наваждения, ослабнет, он превратится в «балтийский Севастополь» или в «балтийскую Одессу», а административная столица России «невольно» переместится в Киев.

С такими фантастическими прожектами Леонтьев в начале 80-х годов прошлого века связывал вполне серьезные надежды, как ни трудно в это поверить. «Тысячелетию Русской государственности ставят памятник в Новгороде, но 1000-летие цифра роковая и страшная! — пишет он. — Если бы не спасительный восточный вопрос, этот памятник мог бы оказаться чуть-чуть не надгробным!» [12, т. 1, с. 298].

Впрочем, восточный вопрос очень скоро теряет свою остроту; надежды, которые связывали с ним и русские демократы, и славянофилы, и реакционеры, исчезают. Не оставляя идеи византизма, не отказываясь от нее, Леонтьев тем не менее все реже и реже обращается к ней и, вообще, к самобытному пути России. Революционно-демократическое движение, либералы набирали силу, и теперь он окончательно убеждается, что все наведенные им против западноевропейского потока плотины уже неэффективны. Он вновь впадает в отчаяние, теперь уже из-за социалистического будущего, которое ждет Россию. «Социально-политические опыты ближайшего грядущего (которые, по всем вероятиям, неотвратимы), — пишет Леонтьев, — будут, конечно, первым и важнейшим камнем преткновения для человеческого ума на ложном пути искания общего блага и гармонии. Социализм (т. е. глубокий и отчасти насильственный экономический и бытовой переворот) теперь, видимо, неотвратим, по крайней мере, для некоторой части человечества. Но, не говоря уже о том, сколько страданий и обид его воцарение может причинить побежденным (т. е. представителям либерально-мещанской цивилизации), сами победители, как бы прочно

и хорошо ни устроились, очень скоро поймут, что им далеко до благоденствия и покоя. Эти грядущие победители устроятся *или свободнее,* либеральнее *нас* или, напротив того, законы и порядки их будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже страшнее» [12, т. 1. с. 263].

Два противоположных, враждебных и непримиримых начала — западноевропейское и византийское — сошлись в России. Случилось то, что он предвидел и чего так опасался. Это состояние русского общества имеет, по его мнению, совершенно определенную аналогию — падение Римской империи. История России с появлением социализма на ее земле завершается, на ее территории, конечно, останется какая-то общественная материя, способная дать основание новой государственности и гражданским порядкам, но это будет уже не Россия, а что-то совсем другое!

Пытаясь найти дополнительно к византизму еще какой-нибудь противовес социализму в России, Леонтьев неожиданно обращается к теме «сближения с народом». Русский народ, заявляет он, по своей природе и характеру византиец. Это замечательно, но беда в том, что его сознание, сформированное стихийно-житейским опытом поколений, отличается излишней открытостью, искренностью и доверчивостью. Природное легковерие и простота делают его легкоуязвимым для чуждых и даже враждебных и опасных влияний, он легко впадает в заблуждения. До периода «вторичного упрощения» сильное русское самодержавие ограждало народ от вредных идей, во второй же половине XIX в. деспотизм ослаб и не способен защитить общество от опасности. К тому же в это время все охранительные и консервативные силы Европы и России вступили между собой в продолжительное и тяжелое соперничество: государство воевало против государства, аристократия — против аристократии, церковь боролась с церковью и т. д., а вот социалисты пребывали друг с другом в относительном интернациональном согласии. Произошло усиление социалистической агитации, которое привело к резким радикальным сдвигам в мыслях и настроениях прежде всего образованной части гражданского общества как в России, так и в Европе. И все это на фоне истощения национальных охранительно-консервативных сил. Русская интеллигенция в основной своей массе оказалась под влиянием демократических и социалистических теорий и стала связывать мечты о будущем России с демократизмом, конституционными реформами, свержением самодержавия и т. д. Появление в России «среднего человека», таким образом, начинается с интеллигенции. Западный демократизм, как неутомимый скульптор, из интеллигенции выбирал тот человеческий материал, который шел для лепки «среднего человека».

Мы сейчас как-то привыкли думать, что об ответственности

интеллигенции перед народом за будущее страны впервые в России стали говорить лишь в начале XX в., и при этом, как правило, вспоминают «Вехи». Однако не надо забывать, эта тема уже чувствовалась у Чаадаева, Герцена, Достоевского и Толстого, но вот специальным предметом рассуждения в отдельной работе она становится в русской общественной мысли, пожалуй, у Леонтьева.

В России пишет он, часто можно услышать жалобы, что народ не любит интеллигенцию. И очень хорошо, и правильно!— одобрительно замечает Леонтьев. Чему она может научить народ? Что она имеет своего, созданного своими руками и своей мыслью? Все ее политические идеи заимствованы на Западе, научные теории тоже, гражданские вкусы — и те получены оттуда же. А народ русский все имеет свое, особое, национально-византийское; имеет и хранит, а интеллигенция ему мешает. «Просвещая» народ, она только вредит ему, вредит не в грубом смысле, не грабит, не обманывает, а по собственному недомыслию «нечаянно учит его европейству». И не может не учить, потому что сама ничего своего, национального и, следовательно, полезного, связанного с родной землей и традициями, до сих пор не создала [11, с. 7]. В деле национального творчества она оказалась бесплодной. И Леонтьев обращается к русской демократически настроенной интеллигенции: не спешите учить народ, присмотритесь внимательно к нему, его обычаям, жизненному укладу, психологии, поймите его и учитесь сначала у него сами, а не травите бездумно его сознание «европейскими миазмами».

Согласно Леонтьеву, до тех пор, пока русское «полуевропейское дворянство» было отделено от народа, оно вредило ему вещественно: жестоко и неразумно пользовалось его трудом, стесняло его волю, безнаказанно оскорбляло, но не вредило *государственно, духовно* и *религиозно,* не стирало своим влиянием народного характера. Деспотизм монархии сохранял стену отчуждения между народом и дворянством, и это спасало культурные устои нации. С появлением и развитием свободомыслия, либерализма и демократизма стена отчуждения разрушается, государственный деспотизм ослабевает, возникает общение, которое принимает односторонний и опасный характер. Наконец, начинается хождение в народ, но не то нужно России, не то нужно русскому мужику! Не заигрывание, не пропаганда чуждых идей и не «смешение» с народом, а поиск родства, сходства — вот к чему должна стремиться русская интеллигенция. Не надо добиваться «любви народной», искать «дружбы народной», а вот быть с народом схожим в «основах» следует обязательно [11, с. 7—9].

Смысл обращения интеллигенции к своему народу кроется не в пропаганде знаний, подавляющих и вводящих в заблуждение слабые умы, но в «способе освещения этих знаний». Ле-

онтьев настаивает на стихийном монархизме сознания русского народа. Идея царя — единственная государственная мысль у простого русского человека, когда он берется рассуждать о вопросах политики. Веками в народе укоренялось именно такое представление, внезапно его «отменять» очень опасно. Леонтьев здесь дотрагивается до очень острого вопроса, поднятого Достоевским — «Бога нет, значит все дозволено», однако в другой редакции — «царя нет, значит все дозволено». Даже если тяжелейшие государственные обстоятельства, писал он в 1881 г., потребуют создания в России «Временно-Совещательной Думы», то «такое собрание, если оно понимает истинное благо отчизны, должно было бы начать свою деятельность с голосования за то, чтобы никогда не обращать этого временного... сборища в собрание законодательное, периодическое и обязательное». Дума может стать полезной только при условии недопущения конституционного начала и лишь как совещательный орган. Ни либералы, ни демократы, ни тем более русская интеллигенция, «отправившаяся в народ», совершенно не понимают, куда идет дело, и «не хотят верить, что нам, русским, надо совершенно сорваться с европейских рельсов и, выбрав совсем новый путь, стать, наконец, во главе умственной и социальной жизни всечеловечества» [11, с. 9—11]. Но для этого следует всеми силами защищать устои самодержавия и православия, причем отстаивать до конца и любой ценой.

В последние годы жизни Леонтьев переживает духовный кризис, связанный с полным крушением всех его социальных ожиданий. В 1889 г. он в одном из писем сообщает, что под влиянием Вл. Соловьева впервые изменил своим взглядам на будущее России, ее высокой культурной миссии. Он стал склоняться к мысли, что если Россия и имеет какую-то сокровенную историческую цель, то она должна иметь исключительно религиозный характер [20, с. 406—407]. Ведь если допустить, что демократы и либералы правы и на земле действительно на какое-то время воцарится всеобщее материальное благоденствие, то оно будет обязательно сопровождаться нестерпимой душевной скукой и пустотой. Но где-то должно сохраниться прибежище для духовной жизни, не может же она исчезнуть без следа среди всеобщего безмятежного удовольствия. Россия, по Леонтьеву, призвана своей судьбой исполнить великое духовное предназначение на земле в эпоху всемирного однообразного равенства и счастья.

Но смятение чувств и мыслей не покидает Леонтьева, постепенно его охватывает сомнение в религиозной миссии России. «Я за эти годы стал относительно России (той оригинальной, неевропейской России, которую я в мечте так любил), — пишет теперь он, — большим скептиком! Все мне кажется, что и религиозность наша, и наш современный национализм — все это эфемерная реакция, от которой лет через 20—30 и следа

не останется... Признаюсь, мне бы очень хотелось дожить до того, *только* до того, чтобы видеть, куда невидимый стрелочник истории повернет путь России» [20, с. 414].

И вновь тяжелые раздумья Леонтьева обращаются к вопросу о русском социализме. То, что социализм как европейское явление не может иметь нормальных, естественных корней в русской почве и что он как чуждое явление будет насаждаться в России грубо, насильственно и жестоко, для него было ясно всегда. Теперь же он пытался понять, что будет представлять русский социализм в своем конкретно-историческом виде.

«Я того мнения, — пишет Леонтьев по данному поводу, — что социализм в XX и XXI веках начнет на почве государственно-экономической играть ту роль, которую играло христианство на почве религиозно-государственной тогда, когда оно начинало торжествовать» [20, с. 400]. Социалистическая идея, как он часто подчеркивал, ненаучна и является какой-то непонятной разновидностью религиозно-политического радикализма. Социализм необычайно популярен и привлекает к себе, как привлекало раннее христианство, находившееся в периоде мученичества и первых общин. Теперь в России и на Западе появляются первые социалистические пророки, и очень скоро следует ждать прихода в мир социалистического Константина, и, вероятнее всего, этого Константина будут звать не Вильгельм, не Джеймс или Георг, а Георгий, Николай или Александр. Леонтьев тем самым дает понять, что практическое осуществление идей социализма в человеческой истории начнется не в Англии, Германии или Франции, а именно в России. Он принимается читать труды немецких социалистов и освоил, судя по его признаниям, некоторые из работ Ф. Лассаля, но, узнав, что тот был всего лишь «популяризатором Маркса», выписал двухтомник его произведений на немецком языке, однако не смог их одолеть. «Я ожидал встретить, — объясняет Леонтьев возникшие у него трудности, — легкое, блестящее и доступное изложение, что-то вроде Герцена, и вдруг увидел на первых страницах такую „серьезность", да еще на немецком языке, что испугался, и до сих пор оба тома стоят на полке, разрезанные мальчиком моим, но не читанные» [20, с. 404].

В отчаянии Леонтьева неожиданно посещает фантастическая мысль: нельзя ли объединить социализм с принципом монархизма, чтобы спасти Россию от гибели. «Иногда я думаю, что какой-нибудь русский царь станет во главе социалистического движения и *организует* его так, как Константин способствовал организации христианства», — в растерянности пишет он [2, с. 94—95]. Только от очень сильного потрясения в голову умного и здравого человека могут приходить такие небылицы. Леонтьев, словно понимая это и раскаиваясь, вновь спокойно обращается к социализму. Социализм, говорит он те-

перь, рано или поздно возьмет верх над всеми другими общественными идеями и порядками, но «не в здоровой и безобидной форме новой государственной организации, а среди потоков крови и неисчислимых ужасов анархии». История социализма, предрекает он, будет невероятно тяжела и трагична. Попеременно, кровью и мирными реформами этот строй создаст «новое неравенство» и «новую разновидность развития». «Однородное буржуазное человечество, — продолжает свои рассуждения Леонтьев, — дошедшее путем всемирной, однородной цивилизации до однообразия, будет задыхаться в нем» [20, с. 401].

Леонтьев смог в будущем своей родины разглядеть то, чего не видели сторонники социализма, он смотрел на перспективы России с чисто человеческой точки зрения, неразрывно связанной с национальными духовными и гражданскими традициями, естественным политическим укладом. Он понял, что социализм для русского человека отсекает все: религиозную веру, национальную духовность, гражданскую преемственность, политические традиции, предлагая взамен ложь равенства, свободы и материального благополучия. Обманут социалисты, предупреждал Леонтьев одним из первых в России, не дадут равенства и свободы, потому что их вообще нельзя дать и еще потому, что не одолеют русского природного государственного деспотизма, а вынужденно создадут собственный государственный механизм, еще более жестокий и грубый, чем самодержавие. Страшным для русского народа станет гнет этого государства, ибо оно вненационально, космополитично, чуждо и враждебно России по своему происхождению. Всем своим сердцем Леонтьев отчаянно сопротивлялся, но в конце концов признал, что социализм все же неизбежен и человечество по воле истории, глухой к слезам и стонам, должно выдержать предстоящие испытания. Для чего? Кто знает... «Все болит у древа жизни людской», — любил повторять Константин Николаевич Леонтьев.

Глава II

«БУДЕТ ЗЛО!». ЭСТЕТИЧЕСКИЙ СТРАХ

Константин Николаевич Леонтьев, если судить даже только по его многочисленным откровениям в письмах и воспоминаниях, был человеком непростого характера и печальной личной судьбы. Его духовные пристрастия, мысли и чувства, а также житейские превратности отчетливо проявляются в художественном и публицистическом творчестве. Собственно, из этого он сам никогда секрета не делал, более того, обычно намеренно и осознанно стремился придать оценкам, которыми наделял все, что становилось предметом его внимания, откровенно субъективный характер. Принято считать, что в подобных случаях люди обыкновенно впадают в позу или скучное резонерство, но Леонтьев представляет замечательное исключение. Все его исключительно индивидуализированные оценки всегда интересно аргументированы, как правило, взвешены, естественны и отражают окружающий мир неожиданно и своеобычно. Всю свою жизнь он отдал страстному протесту против пошлости, усредненности интеллектуальных запросов и чувств, мещанских устремлений. Сам Леонтьев был оригинальным и неповторимым человеком и хотел, призывал, даже требовал, чтобы и все другие не сливались в сплошную серую массу, а искали свое особое, исключительное лицо. По Леонтьеву, одинаковая и однообразная жизнь — это не жизнь, а мрачное и бесцветное прозябание, совершенно недостойное человека; говоря современным языком,— энтропия остывающего человечества. Возможно, его требования предельно ригористичны, ведь в конце концов, может быть, и не каждому дано природой быть личностью, но в них отражается верный принцип, строго отделяющий жизнь людей от простого биологического существования.

Жизнь общества начинается с жизни человеческой. Мрачен взгляд Леонтьева на юдоль земную, наполненную бесчисленными и бесконечными страданиями, потом и кровью, обидами и утратами. Уже в своем первом, но не лучшем из романов, в «Подлипках», он завершает повествование откровенно пессимистическими раздумьями о природе человеческого бытия: «И как душно везде! Даже великие люди... как кончали они? Смертью и смертью... К чему же привела их жизнь? Как жива

передо мною картинка, где Наполеон, в круглой белой шляпе и сюртуке, стоит, заложив руки за спину!.. Перед ним какая-то дама и негр, обремененный ношей... Как ему скучно! Еще я вижу Гете в старомодном сюртуке, старого Гете, женатого на кухарке... как душно в его комнате! Шиллер изнурен ночным трудом и умирает рано; Руссо, муж Терезы, которая не понимает, кто ее муж... И это еще великие люди! Не ужас ли это, не ужас ли со всех сторон?» [13, с. 255].

В своем отношении к жизни человеческой Леонтьев постоянно связывает в единое целое начала, на первый взгляд совсем несовместимые. Действительно, с одной стороны, он зовет к оригинальности и своеобразию «человеческого лица», приобретение которого требует значительных индивидуальных усилий, а с другой — говорит о смерти и тщетности всех надежд, порожденных земным бытием. Нет ли здесь противоречия, ошибочного соединения несоединимого? Нет, отвечает Леонтьев, все действительно обстоит таким образом! В жизни земной есть все: горе и радости, страдание и утешение, труд и отдых, утраты и вознаграждения, добро и зло. Мы не в силах изменить ее, ибо не нами она устроена, поэтому и не нам вмешиваться в ее таинственный механизм. Мы всего лишь гости на этом драматическом пиру. Все, что может сделать человек в своей жизни — только жест, знак, который будет истолкован при подведении окончательных итогов. Сознание Леонтьева имеет религиозно апокалиптическую направленность, в идее неизбежного наступления конца мира он снимает все противоречия и противоположности, которые с завершением мира исчезнут во взаимном уничтожении. Останется только дело человека, так сказать, его «лицо». Именно по нему будет определен вид воздаяния и составлена карта загробной жизни.

Почти никто в русской философии не занимался серьезно разбором религиозных идей Леонтьева, за исключением, пожалуй, К. Аггеева, работа которого написана преимущественно с богословских позиций, но не дает ответа на вопрос о происхождении апокалиптических видений, встречающихся в произведениях Леонтьева. Это тем более важно, что его религиозное чувство вселенского конца света имеет одну слабость, Леонтьев очень любил жизнь и выше всего ценил в ней красоту и выразительность зрительно-пластических форм. Земная жизнь бесконечно красива, будет ли таковой загробная? Для него, очень верующего человека, такой вопрос не был пустяком. В земной жизни много отвратительного, безобразного и ужасного, но все ее темные стороны, если внимательно присмотреться к ним, так же отмечены печатью красоты. Преступление может быть прекрасно обдумано и изящно совершено, разбойник может быть молодец, но изысканным и утонченным может стать также наказание. Темные углы жизни озарены рассеянным светом красоты, наполняющей весь земной мир. Такое миропонимание

порождает неистовый порыв к эстетике, как единственному истинному пониманию основ человеческого бытия. Похоже, что на него, знатока святоотеческой литературы, оказала влияние известная раннесредневековая идея «красоты как имени Бога». Сам Леонтьев, правда, об этом прямо ничего не говорит, ждать пояснений вовсе не обязательно, усвоение идей — дело тонкое и не всегда вполне осмысленное. Многое из того, что составляет сокровенные свойства и принципы личного мировоззрения человека, в действительности нередко оказывается неосознанно заимствованным. Мы вполне можем смотреть на мир глазами других людей, совсем не догадываясь об этом. Как бы то ни было, Леонтьев, следуя известной христианской традиции, для земной жизни оставляет только одно универсальное свойство, которому подчиняет все остальные, — красоту. Как это ни страшно, придет конец всему, и путь навстречу неотвратимой гибели должен быть достойным человека — мужественным и красивым. Это и есть тот главный путь — путь красоты, который ведет мир человеческий к Богу и объединяет с ним.

Холодный, физиологический ум, бесстрастность сердца, отразившиеся в рассуждениях Леонтьева и его публичных откровениях, почитателей ему отнюдь не прибавляли. Он совершенно верно доказывал, что мировоззрение русского человека имеет сильно выраженный пессимистический оттенок и был, несомненно, прав, считая, что в своеобразном русском разочаровании своей земной судьбой не обошлось без многовекового влияния православия. Но Леонтьев странным образом обходит молчанием светлый, добрый, временами радостный и героический характер русского пессимизма. В нем почти нет или очень мало того жуткого беспощадного апокалиптического огня, который испепеляет душу, оставляя золу горечи и беспросветного отчаяния. Преувеличение «византийских» свойств русского национального мироощущения завершилось для Леонтьева тем, что его философско-религиозное чувство страха смерти и надвигающегося конца мира вызвало полное непонимание и неприязнь русской интеллигенции. «Не русский художник», — огорченно бросает ему справедливый упрек Бердяев, — слишком много в нем не русских черт, чуждых русскому чувству жизни и характеру [3, с. 7].

Перед лицом все предающего огню конца мира меркнут добро и зло, рев пламени заглушает стоны и крики, а жар осушает слезы. Только одно остается людям — красота! Леонтьев затевал очень опасные разговоры и приходил в них к не менее опасным выводам. Он напоминал паровоз, по своей воле сходящий с рельс: этими рельсами для всех были нравственность и гуманизм; для всех, но не для Леонтьева. Основная причина отчуждения общественного сознания России от исповедуемых им идей определена Бердяевым с предельной точностью: Леонтьев был воинствующим антигуманистом, его сочувствие вызывал че-

ловек красивый, «поэтический», а к человеку страдающему он остался равнодушен и холоден.

Итак, по Леонтьеву, главное в земной жизни — красота, законы которой надо искать на путях эстетики. Но человечество XIX в., заблудившееся во лжи демократизма и миражах прогресса, полностью разуверившись в прекрасных образах истории и христианской проповеди, скатилось к эгалитарному морализаторству, возложившему все надежды на принудительную переделку общества. За движением прогресса, несущего с собой смерть красоты и человечества во всеобщем усреднении и нивелировке, Леонтьев неожиданно замечает тень морали. К чему направлены все без исключения нравственные призывы как не к гуманности, счастью для всех, равенству и одинаковому благополучию? А к чему ведет прогресс, разве не к тем же самым целям? И если прогресс несет за собой смерть и разрушение государства и личности, если он есть ложь и заблуждение, то что же такое мораль, как не его внутренний двигатель? Ответ ясен и в дополнительной аргументации не нуждается: все, сказанное по адресу прогресса, должно быть отнесено прямо к морали, к ее безусловному осуждению. Таковы исходные основания для обвинений в адрес морали и ее последующего отрицания.

Постепенно развивая свои идеи, Леонтьев приходит к полному убеждению, что красота есть главное, универсальное свойство земного мира и, в таком случае, эстетика становится всепоглощающим критерием конечного и абсолютного понимания условий бытия людей и всего мироздания. «Эстетика как критерий приложима *ко всему,* начиная от минералов,— пишет он,— до человека» [26, с. 272]. В то же самое время мораль им упрямо отодвигается на периферию человеческих ценностей, связывается с повседневной, интеллектуально невзыскательной житейской практикой. Он разводит, полностью обособляет эстетику от морали. «...Человек, **не желающий себя обманывать,**— пишет Леонтьев,— видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу. Тот, кто старается уверить себя и других, что все неморальное — непрекрасно, и наоборот, конечно, может принести нередко отдельным лицам педагогическую пользу, но едва ли польза эта может быть глубока...» [26, с. 271]. Всепобеждающая эстетика жизни как высший принцип земного бытия подчиняется только религиозно-духовному началу, относящемуся к миру горнему, но своей мистической тенью скрывающему тайну и совершенство человеческого существования. Бог выше красоты, которая есть только одно из его прикровенных свойств. Стремление же умственно совратившейся в демократизм публики к установлению всеобщей нравственности представляет собой не что иное, как покушение утилитарной этики на поэзию жизни, от которого ничего хорошего ждать нельзя.

Глубокое ощущение красоты Леонтьевым было, несомненно, связано с его детскими чувствами и переживаниями, оно имело интимный, сердечный характер. Он страстно любил Россию, ее церковь и государственность, ее несовершенный и замечательный народ, средоточием всех этих его чувств было священное отношение к родному дому. В воспоминаниях об ушедших годах и людях, о дорогом его сердцу родном Кудинове хранится нежное очарование памяти. Вот один из отрывков воспоминаний Леонтьева, который довольно часто приводится его биографами, и все же трудно удержаться, чтобы не процитировать его еще раз: «Помню картину, помню чувство. Помню кабинет матери, полосатый трехцветный диван, на котором я, проснувшись, ленился. Зимнее утро, из окон виден сад наш в снегу. Помню сестра, обратившись к углу, читает по книжке псалом: „Помилуй мя, Боже! Окропи мя исопом и очищуся; омоеши мя и паче снега убелюся. Жертва Богу дух сокрушен; сердце сокрушено и смиренно Бог не уничтожит". Эти слова я с того времени запомнил, и они мне очень понравились. Почему-то особенно трогали сердце... И когда мне уже было 40 лет, когда матери не было на свете, когда после целого ряда сильнейших душевных бурь, я захотел сызнова верить и попал на Афон к русским монахам, то от этих утренних молитв в красном кабинете, с видом на засыпанный снегом сад и от этих слов псалма мне светился какой-то дальний, коротко знакомый, любимый и теплый свет» [17, с. 24—25]. Эстетическому чувству он придавал исключительное значение, считая его наивысшим проявлением сущности в человеке. Именно эстетическое, а не нравственное чувство оздоровляет душу и уберегает ее от разнообразных ложных и опасных соблазнов. Оно же связывает людей между собой крепкими узами взаимной красоты и совершенства.

Неумолимое влечение проникнуть с помощью красоты в «мистическую и неисповедимую» суть земного бытия в конце концов завершается признанием эстетики «наилучшим *мерилом*» и для гражданского общества, и для индивидуальной жизни человека, приложимым ко всем временам и ко всем странам. И вот здесь Леонтьева подстерегает серьезное интеллектуальное испытание. Оказывается, религия в указанном смысле полностью уступает эстетике. Религия как высший критерий не обладает земной универсальностью, она относится к отдельному человеку или группе людей, народу, исповедующему строго определенный тип веры, но виды веры отличаются большим разнообразием, как же быть с иноверцами? Христианство как критерий оказывается совершенно неприложимым, говорит Леонтьев, к современным китайцам или древним римлянам. Стихия духа выносит его прямо к религиозному сомнению. Эстетика, которая оказывается превосходящей веру, становится выше ее, есть свидетельство безбожия и покушения на веру.

Среди критиков Леонтьева это обстоятельство оказалось за-

меченным только С. Н. Булгаковым. «Что же означает *такой* эстетизм? — спрашивает он.— Каково значение этой эстетики, которая в известном смысле поставляется *выше* религии... Надо сказать прямо: такой эстетизм есть тончайшее и предельное выражение безбожного гуманизма, того люциферовского мятежа человека, который имеет начало с Возрождения. И Леонтьев в самом существенном своем самосознании оказывается гуманистом из гуманистов, когда проклинает новую цивилизацию во имя гуманистического идеала красоты» [4, с. 123]. Булгаков, один из наиболее утонченных и невозмутимых русских мыслителей, нашел то, чего у Леонтьева не увидел ни один из старательных критиков,— веру в гуманистические идеалы, одолевшую религиозное чувство, и веру в Бога. Поставив красоту, «одно из имен Бога», выше самого Бога, Леонтьев полностью уподобился титанам Возрождения в «эпоху вакхического самоупоения человечностью». Его эстетизм есть гуманистическое человекобожие и религиозное, христианское безбожие. Красота в его сознании проделала стремительную эволюцию, полностью утратив свою божественность, она превратилась в человеческую, слишком человеческую красоту. Леонтьев считал себя глубоко и истинно верующим православным человеком и свой протест против ненавистного демократизма и прогресса рассматривал как религиозный протест. Булгаков беспощадно доказывает, что Леонтьев тяжело заблуждался в своих христианских порывах. «Гуманизм первоначально и проявился в истории,— пишет он,— как исполинское *эстетическое* самоутверждение. Век демократии, стоящий под знаком гуманистически-эгалитарного прогресса с культом большинства, толпы, ,,среднего европейца'', обнаруживает уже относительный упадок люциферического сознания в человеке, творящем свои скрижали по своему образу и подобию. Поэтому-то эстетизм в Леонтьеве роковым образом остается чуждым и инородным его православию, хотя сам он, по-видимому, этого до конца так и не осознал» [4, с. 123—124]. Гуманизм по своей природе, как минимум, двойствен: существует «люциферический» и демократически-эгалитарный, резко противоположные один другому, виды гуманизма. Каждый из них безбожен, но по-своему: первый утверждает человекобожие, а второй обожествляет свободу и материальное благополучие. Булгаков справедливо упрекал Леонтьева в том, что он по своему заблуждению выдавал богочеловеческую гуманистическую критику эгалитарно-демократического гуманизма за православную.

Следующим шагом Леонтьева стало противоборство с моралью, в которой многие его современники усматривали универсальную основу, «мерило» для обновленной демократической России. Он неистово возражает: мораль в качестве всеобщего критерия тоже не подходит, ибо, во-первых, многие из полководцев, царей, политиков и даже художников в жизни своей были

людьми безнравственными, и, если судить на основе этого «мерила», в истории никого, кроме «мирных земледельцев» да каких-нибудь «кротких и честных ученых», не останется. Но что же тогда останется от истории вообще? И, во-вторых, почти все ветхозаветные святые, а также св. Константин, св. Ирина не выдержат чисто моральной критики. Укоры христианским святым не остаются без последствий и воспламеняют религиозные страсти. Даже отдалившийся от церкви В. В. Розанов высказывает крайнее неудовольствие, находя подобные мысли крайне предосудительными: «...когда видишь Леонтьева, отсчитывающего „добродетели" христианских и ветхозаветных святых, которые рождают сомнение в универсальности морали, как по счетам пятачки и гривенники... хочется выхватить, вырвать счеты из рук счетчика и разбить их об его голову: „вот тебе, мучитель мой, истязатель души моей"» [6, № 6, с. 417].

Критика Булгакова и Розанова, разумеется, повлиять на воззрения Леонтьева никак не могла, душа его уже прияла так удручавшую и пугавшую его смерть. Судьба, надо думать, уберегла его от возможной интеллектуальной драмы. Поэтому вернемся к другим аспектам эстетизма. По мысли Леонтьева, эстетика больше, чем что-либо другое в сознании людей, может предохранять от односторонностей в восприятии сложных явлений и событий государственной и национальной жизни. Чувство гражданственности должно находиться в соответствии со всей общественной жизнью вместе с ее великими и низменными сторонами. В нем не место досужим вымыслам о желаемом; оно должно здраво, без прикрас и преувеличений отражать «поэзию жизни» во всех формах, какие бы чувства они не вызывали. Утилитарное демократическое движение стало возможным, согласно Леонтьеву, как раз потому, что чувство гражданственности обрело противоестественную стыдливость, стало ханжеским, объявив необдуманно и по недомыслию войну «темным» сторонам общественного бытия. Морализаторство как одностороннее отношение к жизни неизбежно вело к однобокости самих идей демократизма и социализма, их эстетической безобразности. Не удивительно, что, пытаясь изменить общество методом искорения зла, социализм создаст по необходимости новое, искусственное и неведомое зло. Уничтожая поэзию жизни, демократы и социалисты превратят культурный ландшафт своих стран в однообразную, унылую плоскую равнину.

На этом прервем наш разговор об общефилософских воззрениях Леонтьева для того, чтобы сказать несколько слов дополнительно по поводу критики, которой подвергался и продолжает подвергаться его эстетизм. Обвинений много, и к уже упомянутым необходимо приплюсовать, пожалуй, самое распространенное и тяжелое — обвинение в аморализме. Оно заслуживает обстоятельного обсуждения, и, предваряя его, хочется сказать, что в критике Леонтьева были допущены и несправедливые

упреки. Так, например, Бердяев допускает заметный и очень досадный промах, доказывая недиалектизм идей Леонтьева. Основанием для этого вывода стала чисто внешняя сторона леонтьевских рассуждений о морали. Действительно, у него все выглядит довольно просто: эстетике — да! морали — нет! Аргументы нами были рассмотрены. В итоге Бердяев указывает на отсутствие диалектического понимания проблемы. Попробуем, однако, обратиться за разъяснениями к самому Леонтьеву, тем более, что они у него имеются, причем в достаточном количестве.

«Хотя „культура" и „государство", — пишет Леонтьев в письме И. Фуделю, — суть понятия как бы отвлеченные, но в действительности отвлечениям этим соответствует известная совокупность весьма реальных явлений, доступных нашим чувствам: очень большое количество людей, города, села, здания, семейные картины, придворные обычаи, богослужения... Все эти явления более или менее *вещественны,* и культура тогда высока и влиятельна, когда в этой, развивающейся перед нами исторической картине много *красоты, поэзии.* Основной же общий закон красоты есть, как известно, *разнообразие в единстве* (добровольно или более или менее насильственно — это при подобном взгляде вопрос второстепенный); будет разнообразие — будет и *мораль;* конечно, *не всепоглощающая,* как нынче хотят, а *восполняющая,* коррективная, однако не сплошная, которая и невозможна. Ибо даже всеобщее равноправное и равномерное благоденствие, если бы и осуществилось на короткое время, то убило бы всякую мораль. Милосердие, доброта, справедливость, самоотвержение, все это только тогда и может проявляться, когда есть горе, неравенство положений, обиды, жестокость и т. д.» [26, с. 275]. Трудно не заметить, что Леонтьев даже только в одном этом приведенном отрывке демонстрирует прекрасный пример диалектического мышления: мораль, для которой остается одно «чистое» добро и полностью исключено зло, перестает быть моралью. Добро без зла просто не существует, они суть взаимодополняющие одно другое явления.

Отвержение морали, при более внимательном взгляде, оказывается самой настоящей ее защитой и в некотором смысле апологетикой. Причем эта защита имеет удивительный смысл: она оказывается спасением морали от себя самой, от саморазрушения и развала окружающего мира. Мораль, взятая как главная человеческая ценность, личная и гражданская, рассуждает Леонтьев, не является самодостаточной, она должна подчиниться какому-то другому принципу жизни. Где же он? Где его взять? — спрашивает он и дает ответ. Следует внимательно всматриваться в самую жизнь, нас окружающую, не навязывать ей свою волю, а постараться, по возможности, понять ее глубинные свойства. Главная тайна мироздания, по Леонтьеву, имеет мистический характер, сокровенна и интимна, и склады-

вается из бесконечных и бесчисленных судеб, стремление понять которые ведет, в конце концов, к постижению простой истины: жизнь просто дана, и в этом заключен весь ее исчерпывающий смысл. В таком отношении только эстетическое чувство является всеобъемлющим, оно одинаково принимает *все существующее* в жизни. «Я полюбил жизнь,— признается Леонтьев,— со всеми ее противоречиями и стал считать почти священнодействием мое страстное участие в этой удивительной драме земного бытия» [15, с. 397].

Моральный принцип выпадал из общего понимания и отношения Леонтьева к миру и человеческому бытию, но был ли он сторонником аморализма? Был ли он «русским Ницше», как утверждали Булгаков, Розанов, отчасти Бердяев. Придется повторить, что это, пожалуй, один из самых запутанных и болезненных вопросов для тех, кто читает произведения Леонтьева и изучает его творчество. Мнения здесь, в общем, разделились, хотя и далеко не поровну. Большая часть его читателей и критиков безоговорочно относят его к аморалистам, проповедникам вседозволенности, и лишь очень немногие высказываются осторожно, разыскивая для него оправдательные аргументы. Похоже, единодушия в решении этой проблемы не будет никогда. И дело в данном случае даже не в противоречивости его рассуждений относительно нравственности, а в том, что при завершенности и устойчивости общих принципов мировоззрения нравственные взгляды Леонтьева отмечены превращениями, обусловленными обстоятельствами его личной жизни.

Вступая на литературное поприще, он, конечно же, был склонен к пропаганде идей, которые нравственными, даже при очень большом желании, назвать нельзя. Правда, не будем забывать одну существенную деталь: их высказывает не сам Леонтьев, а персонажи его произведений, причем отнюдь не отрицательные, как мы привыкли говорить, безоговорочно расставляя все «по своим местам». Здесь весьма показателен роман «В своем краю». Там есть герой, некто Василий Николаевич Милькеев, взгляды которого можно косвенно отождествить с воззрениями Леонтьева. Так, в разговоре один из персонажей романа Руднев спрашивает другого — Лихачева, отчего Милькеев «делает все напоказ»? На что Лихачев ему отвечает: это не напоказ, а просто Милькеев дорожит «самим фактом красоты». Не трудно догадаться, кто скрывается за фигурой словоохотливого Милькеева. Сильное впечатление, например, оставляет эпизод разговора за обедом, где обсуждался вопрос, можно ли достичь равенства без насилия. В беседу вступил Милькеев и откровенно заявил: «Оправдайте прекрасным насилие. Прекрасное верная мерка на все... Потому, что оно само по себе цель... Что бояться борьбы и зла? Нация та велика, в которой добро и зло велико. Дайте и злу и добру свободно расширить крылья, дай-

те им простор... Не в том дело, чтобы усилить творчество добра... Отворяйте ворота... Растопчут кого-нибудь в дверях — туда и дорога! Меня, так меня, вас — так вас... Зла бояться! О, Боже! Да зло на просторе родит добро! Не то нужно, чтобы никто не был ранен, но чтобы раненому были койки, доктор и сестра милосердия... Не в том дело, чтобы никто не был обманут, но в том, чтобы был защитник и судья для обманутого; пусть и обманщик существует, но чтобы он был молодец, да и по-молодецки был наказан. Если для того чтобы на одном конце существовала Корделия, необходима леди Макбет, давайте ее сюда, но избавьте нас от бессилия, сна, равнодушия, пошлости и лавочной осторожности. Кровь? Кровь не мешает небесному равнодушию. Жанна д'Арк проливала кровь, но разве она не была добра, как ангел? И что за односторонняя гуманность?.. И что такое одно физиологическое существование наше? Оно не стоит и гроша!» [14, с. 304—306]. Этот любопытный разговор заключает многозначительная авторская ремарка: «Все молчали». Промолчало и общество после выхода романа в свет, слишком экстравагантными и пугающими казались откровения героев, подобных Милькееву.

Позже, вспоминая время работы над этим романом, Леонтьев признается, что в те годы в его сознание прокралась вредная мысль: ничего абсолютно и безусловно нравственно не существует, все нравственно или безнравственно только в эстетическом смысле. Тем не менее, делая такое признание, он лишь обнаруживает сожаление, но ничуть не осуждает эту мысль.

Так кто же Леонтьев по своим нравственным взглядам? Разумеется, можно, как это сделал В. В. Зеньковский, назвать его высказывания «изящной» безнравственностью [5, т. 1, с. 450—452] или, как Булгаков, в сердцах, одним росчерком пера окрестить его «этическим уродом», уродство которого делает его необыкновенно свободным и смелым во всех суждениях и оценках [4, с. 119]. Какое бы уважение и признательность не вызывали в наших сердцах благородные имена Бердяева, Булгакова, Зеньковского и многих других выдающихся русских мыслителей, жизнь не во всем подтверждает правоту их взглядов и критики. И, собственно, ничего противоестественного в этом нет, их философская авторитетность остается незыблемой. Время всегда открывает новые, ранее не заметные, перспективы. Теперь обнаруживается еще один путь рассуждений, совершенно не известный до сих пор, который как-то остался вне поля зрения, но который мог бы помочь снять с Леонтьева обвинения в аморализме. Вопрос о нравственности, и мы уже говорили об этом, не имел для него самостоятельного значения, потому что «изящная безнравственность», являлась у него элементом в контексте идеальной схемы «византизма». Она выполняла роль, функцию контрфорса для деспотизма, нуждавшегося во внешней под-

держке и вообще в дополнительном укреплении. Поэтому из «оправдания зла» Леонтьевым совсем не следует осуждение добра. Говоря об оправдании зла, он, во-первых, имел в виду диалектический характер морали: без зла не может быть и добра; чем выше в гражданском обществе степень зла, тем более она уравновешивается в нем высшими проявлениями добра; социализм в своем стремлении выкорчевать зло непременно разрушит добро и таким образом разрушит мораль, это Леонтьев подчеркивал не один раз. И, во-вторых, оправдание зла вписано им в общую схему «византизма», поэтому главная ошибка критиков Леонтьева состоит в том, что никто не придает этому значения, перенося оправдание зла главным образом на общество в настоящем его положении. Леонтьев же подчеркивал, что только для византизма разговоры о нравственности лишены смысла, настоящие, реальные Россия и Европа были им осуждены полностью, вместе с их политикой, моралью и общественными ценностями.

Существует еще один интересный аргумент, свидетельствующий в пользу Леонтьева. Если на минуту представить себе идеальное общественное состояние, в котором не существует зла и господствует абсолютное добро, то на чем же тогда будет держаться гражданская ответственность? Исполнима ли в государстве идея даже не абсолютного, а хотя бы общего добра? Леонтьев после мучительных размышлений приходит к окончательному заключению: добро, как и зло, имеет индивидуально-личностный характер и проявляется как результат действий отдельного человека. Отвлеченных, существующих независимо от людей и исходящих от государства, общества, от природы и т. п. добра и зла быть не может. Порывы доброты и милосердия, неистовой злобы и ненависти зависят от «сердца», а его, как известно, имеет только человек. Добро и зло не могут иметь общественной формы, утверждает Леонтьев, они личностны и индивидуализированы, являясь фактами «невольного сознания». «Как можно быть уверенным в *пользе* не только всем, но и многим? Спасая одного, — пишет он, — я, может быть, врежу кому-нибудь другому. Христианство мирит это легко именно тем, что, с одной стороны, не верит в прочность и постоянство автономических добродетелей наших, а с другой — долгое благоденствие и покой души считает вредным... Горе, страдание, разорение, обиду христианство зовет даже иногда *посещением Божиим,* гуманность простая хочет стереть с лица земли эти полезные нам обиды, разорения, горести» [16, с. 203].

Осуждая близорукую сентиментальность проповедников автономной нравственности, он склонен считать себя православным христианином, хотя и на свой особый, монашеский «аршин». Идеи гуманизма, идущие из недр западноевропейской культуры, мертвы и бесчувственны, не способны принять и понять естественность непоправимого трагизма жизни. Смысл же его взгля-

дов связан с милосердием и состраданием, подчиненным суровым, но правдивым истинам земного бытия. Всеобщего счастья и гармонии никогда не будет, возвещает он, как не будет и всеобщего примирения людей. Пройдет время, убеждает Леонтьев, и даже наука откажется от оптимистического утилитаризма и иллюзорной тенденциозности и повторит (обязательно повторит!) то, что сказано им: «Терпите! Всем лучше никогда не будет! Одним будет лучше, другим станет хуже. Взаимные колебания горести и боли — такова единственно возможная на Земле гармония. И больше ничего не ждите. Помните и то, что всему бывает конец» [12, т. 2, с. 393].

Когда речь идет о «поэзии земной жизни», надо иметь в виду, поясняет Леонтьев, что в ней, этой жизни, вообще никто специально, умышленно не может и даже не в состоянии, если пожелает, делать какое-то вселенское зло, как никто не является и безусловным носителем добра. Добро и зло есть объективные процессы, потоки жизни и ни от кого и ни от чего, кроме Бога, не зависят. Люди сознательно или неосознанно входят или выходят из этих потоков лишь как части, составные элементы органического природного и общественного бытия. Мир являет собой высшее сопряжение вражды с любовью, добра со злом, и как бы люди не стремились, как бы не желали «чистого» добра, как бы не отвергали всякое зло — они ничего не добьются, все тщетно и суетно, ибо существует неумолимое историческое пророчество христианства: «Будет зло!».

Эстетическое преодоление нравственности, к которому зовет Леонтьев, строго говоря, явление для русской общественной мысли столь необычное, сложное, что поддается только условной классификации. Оно не укладывается в раздел с названием «аморализм». Нельзя же, в самом деле, приравнивать леонтьевские идеи к дерзко-лихорадочному атеизму Ф. Ницше. Сравнивать, искать совпадения можно, но отождествлять, даже частично, нельзя никак. Если бы Леонтьев действительно исповедывал аморализм, то какой смысл ему было создавать исключительно оригинальное учение о любви? Для опровержения мнимых склонностей его к идеям аморализма полезно в качестве еще одного веского аргумента обратиться и к его размышлениям о любви.

Согласно Леонтьеву, любовь, как и добро, не может быть отвлеченной, она всегда конкретна. Конкретность любви вновь, как и конкретность добра, означает, что у нее во всех случаях должен быть точный адрес. Так, любовь к определенному человеку — это точный адрес, а вот любовь к человечеству — нет, потому что человечество везде и в то же время нигде, оно пустое отвлечение мысли, собирательный образ мысли. Поэтому любви к человечеству нет и не может быть, она либо намеренная ложь, либо абберация мысли. Любовь к человечеству лишена средоточия, она рассеивается в людском море, и от нее не остается и следа. Поскольку нет реальной возможности для любви к че-

ловечеству, постольку любые притязания гуманизма становятся излишними. Гуманизм — пустой звук. Желаете любить — перестаньте болтать и любите конкретно настоящего, реального человека. Покажите его и проявите к нему помощь и милосердие. Но почему же вы продолжаете *говорить* о гуманизме? Любовь — это любовь, а не гуманизм; зачем удваивать понятия? Есть слово любовь и его вполне достаточно.

Любовь к человеку, продолжает Леонтьев, является в культуре в разных формах: как милосердие и как восхищение. Любовь-милосердие есть нравственная (или сострадательная), а любовь-восхищение есть эстетическая (или художественная) любовь. Моральная любовь связана с непритворным и душевным пожеланием другому человеку блага и счастья, сострадания и участливости. Ее природа двойственна, она по своему происхождению бывает либо религиозной, либо естественной, определенной характером и организацией чувств человека. Религиозная нравственная любовь универсальней относительно естественной, потому что последний тип любви доступен не каждому, встречаются люди холодные и бездушные, а к религиозной любви может прийти каждый, смирив гордыню и страсти, даже самый черствый человек.

Самый же высший тип любви — это эстетическая любовь, любовь-восхищение. Только в ней сохранена гармония жизни: добра и зла, красоты и безобразности, благополучия и нищеты. Она, по словам Леонтьева, является средоточием примирения всех без исключения жизненных антитез.

Подводя итоги обсуждению нравственных взглядов Леонтьева, следует отметить, что, отделив красоту от добра, он ни слова не сказал, нуждается ли красота в добре. Скорее всего, красота представляется ему автономным началом жизни, безотносительным к добру и злу, лишь одинаково озаряя их своим благодатным светом. В таком случае возникает противоречие: автономная красота совершенно не допускает никакого влияния и тем более властного вмешательства в свое историческое существование, и потому любое теоретизирование по ее поводу, в том числе и возрождение прекрасных принципов византизма, не имеет никаких надежд. Византизм развивается на основе красоты, и его исторический развал свидетельствует о какой-то новой дороге, по которой идет красота. Создавая и укрепляя «эстетизм», Леонтьев не замечал, что тем самым он разрушал созданный тяжкими усилиями «византизм».

Трудно быть человеком одной идеи, тем более идеи раз и навсегда неизменной. За внешней ясностью и рельефностью византийского консерватизма скрывались архитектурные нагромождения постройки, лишенной внутреннего порядка и цельности. Здание изнутри производит довольно хаотическое впечатление, и оценить увиденное по каким-то общепринятым условным критериям не представляется возможным. Очевидно толь-

ко то, что от обвинений Леонтьева в аморализме пора отказаться. Для оценки сложных и противоречивых нравственных идей Леонтьева нужны особенные критерии, точнее — особый склад ума и чувств, такой же оригинальный и неожиданный, и такой ум, кстати, нашелся — это был Розанов. Он дал, пожалуй, самую точную и исчерпывающую оценку этой стороне творчества Леонтьева, сказав о ней предельно просто: «Эстетический страх» [21, с. 206].

Глава III

«ПРОКЛЯТЫЕ ВОПРОСЫ». «ВИЗАНТИЙСКОЕ» ПРАВОСЛАВИЕ ПРОТИВ «РОЗОВОГО» ХРИСТИАНСТВА

Константин Николаевич Леонтьев был страстно верующим русским мыслителем, который, по словам С. Н. Булгакова, являлся талантливым дилетантом в творчестве, но отнюдь не дилетантом в религии. «Он ковал свою религиозную личность, — писал Булгаков,— нещадно ломая ее во имя религиозной идеи» [4, с. 126]. Но вот был ли Леонтьев религиозным философом в точном значении этого понятия? Многие его мысли восходят к напряженным православным идейным исканиям, и основа его мировоззрения всегда оставалась исключительно религиозной. Конечно, как мыслителя Леонтьева трудно сравнивать с такими столпами русского религиозно-философского идеализма, как Вл. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и др. Во всех отношениях он им заметно уступает, кроме уникальности и свежести взгляда на мир и еще пророческого дара. В этом, может быть, Леонтьев даже превосходит некоторых из перечисленных выдающихся отечественных философов. Вместе с тем его все же нельзя считать в полном смысле религиозным мыслителем, он представлял собой тип исключительно религиозно настроенного и думающего человека. Н. А. Бердяев справедливо заметил, что Леонтьев не имел «никакого выработанного религиозно-философского учения» и к тому же в его религиозных воззрениях «слишком многое неверно» [3, с. 220—221]. И, надо сказать, упреки Бердяева в адрес леонтьевского православия разделялись многими. Уже говорилось, что Леонтьев ренессансно-«люциферическую» критику мещанского гуманизма очень неудачно выдавал за религиозную; и к сказанному следует добавить: Булгаков вообще был убежден, что в мировоззрении Леонтьева «нет еще прямого религиозного содержания, но религиозен в существе своем его мотив: неприятие обезбоженной и измельчавшей, опошлившейся культуры во имя взыскуемого града, религиозно оправданного творчества» [4, с. 132].

Для Леонтьева не существовало никаких специальных философско-религиозных проблем, ни богоискания, ни богопознания, ни богооправдания, религиозный характер носила сама его умственная работа, интеллектуальные поиски. Простые, доступные большинству православных прихожан истины, взятые в своем

первозданном догматико-теологическом естестве, составляли исходную базу его умозрения. Он интересен в религиозном отношении своими острыми идеями относительно некоторых тем, входящих в устойчивую проблематику православного вероучения.

В нашу задачу не входит детальное рассмотрение взглядов Леонтьева в связи с официальной доктриной русской православной церкви или его полемики с Вл. Соловьевым по вопросам церковных дел и устройства. Это большие, очень сложные темы, требующие специального и долгого разговора. Как уже отмечалось, такой разговор был начат К. М. Аггеевым, но систематического продолжения по разным обстоятельствам так и не получил. Здесь же речь пойдет об общих воззрениях Леонтьева на природу православия и христианства в целом, а также его полемике по этому поводу с Достоевским и Толстым.

До сих пор нельзя определенно ответить на вопрос, был ли Леонтьев религиозен в начальном периоде своего творчества. Этот вопрос, конечно, может казаться несущественным, но в действительности очень важен, ибо в ответе на него кроется понимание большинства православных идей, которые он неистово отстаивал. От ответа на этот вопрос зависит также загадка его православия: имело ли оно личный или безличный, монашеский, характер. Вообще данная тема, в отличие от некоторых других, никогда не оставалась без внимания тех, кто изучал Леонтьева. Бердяев был убежден, что православие Леонтьева носило безусловно личный характер и брало начало от его детских переживаний. В. В. Розанов же сомневался в искренней религиозности Леонтьева, образно представлял его в виде маятника, качающегося между двумя идеалами, несовместимыми мирами: эстетизмом, который и был его настоящей и единственной природой, и православием, в котором он был всего лишь крещен, и не более того [6, № 6, с. 419]. С. Н. Булгаков и В. В. Зеньковский единодушно утверждали, что его обращение к православию было тяжелым и произошло не вдруг. «Нелегко и не сразу далась ему эта, родившаяся из ужаса, вера,— пишет Булгаков.— Огромным наряжением воли, самопринуждением шел он к ней, то была не созерцательная, не сердечная, но *волевая* вера, огромная воля к вере, родившаяся из страха...» [4, с. 125]. То, на что очень глухо намекает Булгаков, пишущий о страхе и ужасе, приведших Леонтьева к ревностному православию, поясняет Аггеев, доказывающий, что интерес к религии и стремление сделать ее основой всего своего мировоззрения могли возникнуть у Леонтьева только после страшного психологического кризиса, пережитого им в 1871 г.

Для того чтобы окончательно разобраться в этом важном вопросе, необходимо обратиться к жизни Леонтьева. С рождения он имел слабое здоровье, простуды сопровождали его с неизменным постоянством, особенно осенью и весной, так, что он

вынужден был неоднократно прерывать учебу в гимназии, а позже и в университете. Болезни преследуют его, когда он попадает в Крым: во время командировки в госпиталь, находившийся в Карасу-Базаре, его сразила знаменитая крымская лихорадка, не оставившая его до конца дней и повторявшаяся в определенное время года с мучительным постоянством. Вполне естественно, частые болезни не могли не повлиять на характер Леонтьева и своеобразие его внутреннего мира, чувств и переживаний. До поры до времени он противостоял этим несчастьям, хотя и задумывался чаще, чем обычные и здоровые люди, о смерти. И вот летом 1871 г., когда он служил в должности консула в греческом городе Салоники, с ним случился внезапный и тяжелейший приступ болезни, который он как врач (он окончил медицинский факультет Московского университета) посчитал признаком холеры. В те времена такой диагноз означал только одно — смерть! Из тысяч заболевших холерой в живых оставались считанные единицы, это Леонтьев хорошо знал. Итак, все заканчивалось, а ведь впереди у него были полные надежд творческие планы, его публикуют, появились первые рассказы и романы, и вот внезапно — ужасная перспектива смерти. В одно мгновение сокрушено все будущее! Леонтьев приходит в абсолютный ужас при мысли о неотвратимости телесной смерти, с земным миром его теперь связывала лишь молитва. В ней оставалась единственная его надежда. Он молится Богородице страстно, покаянно и иступленно: «Матерь Божия! *Рано!* Рано умирать мне!.. Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в *высшей степени* развратную, *утонченно*-грешную жизнь!» [6, № 6, с. 422]. Обращаясь к Богородице, он просит сохранить ему жизнь и дает обет обратиться к православию и посвятить себя монашескому подвигу. По его воспоминаниям, он выздоровел в считанные часы и через три дня был уже на Афоне в св. Пантелеймоновом монастыре. Так начинается глубоко религиозный период жизни Леонтьева, который продолжался до конца его дней.

После знакомства с Афоном и под влиянием афонских старцев, особенно архимандрита Макария, игумена св. Пантелеймонова монастыря, в религиозных чувствах Леонтьева происходит надлом и раздвоение, которое он так никогда и не смог преодолеть. Вопросы веры станут для него «проклятыми», потому что его религиозное чувство отныне полностью лишится единства и внутреннего естества: если его начальное, непринужденное религиозное чувство, связанное с сокровенными детскими переживаниями, было постепенно вытеснено по существу языческим эстетизмом, то после кризиса 1871 г. он вынужден будет восстанавливать собственную православную веру принуждением как тяжелую, но высшую повинность перед лицом всемилостивой и всесильной Богородицы. Не совестливость, не сострадание, не покаяние, не искренность, а только страх и ужас смерти возвра-

щают ставшего язычником Леонтьева в лоно православия. Платой за это непростое возвращение станет постоянная мысль о вере, напряженность религиозного чувства и жестокое, сурово волевое насилие над душевными стремлениями эстетизма. Отныне его жизнь будет сопровождаться постоянной оглядкой на Церковь, авторитет святых Отцов и старцев, вначале Афонских, а потом Оптинских.

Ранняя религиозность Леонтьева, по его собственному признанию, имела форму «неясного деизма». Зеньковский тонко замечает, что это полностью соответствует действительности, так как «деизм характеризуется выпадением Промысла, отсутствием идеи непосредственного участия Бога в нашей жизни» [5, т. 1, с. 444]. Элементы деизма у Леонтьева усилились в связи с развитием и утверждением его эстетического вероисповедания, поэтому после психологического кризиса становится особенно заметным, каких усилий стоит ему отказ от этих, дорогих его сердцу принципов и переход под прямое влияние православных монахов. От деизма и эстетизма он никогда не избавился, но их ослабление стало спасительным для него, потому что критика принципов гуманизма на основе *личной* веры весьма затруднительна или почти невозможна, а при обращении и ссылке на авторитет Церкви — нет ничего проще, ибо все нравственные коллизии отпадают сами собой. Авторитет Церкви свят! Забегая несколько вперед, следует отметить, что в острой и резкой полемике с Достоевским и Толстым Леонтьев, образно говоря, прятался за Церковь, а точнее за Монастырь, совершая из-за их прикрытия нападения на одиноко стоящих противников, подвергаясь за это, правда, справедливому осуждению многих современников.

Особенности возвращения Леонтьева, этого «блудного сына», заплутавшего в эстетизме, к православию делают понятным, почему в его религиозных воззрениях страх и проблема греха занимают центральное место. Глубочайший ужас от мысли о смерти, абсолютно, раз и навсегда прерывающей земное существование человека, и загробном воздаянии, особенно вечных адских мучениях, является для него серьезной личной проблемой. Он понимает, что смерть неизбежна, и это порождает в его душе тотальный пессимизм, который окрашивает все его чувства и мысли: о будущем России, Европы, всего человечества. Все погибнет, неотвратимость смерти одолевает земной мир.

Леонтьев, несмотря на исключительные переживания, всегда оставался вполне нормальным человеком, полностью лишенным каких-либо причуд или странностей, дававших повод заподозрить его в нервном расстройстве. Большинство из тех, кто его близко знал, отмечают необыкновенную его задушевность, уравновешенность, отзывчивость, чуткость, мягкую снисходительность и тонкую организацию чувств. Свойственный его вкусам эстетизм в этом отношении далеко не случайная вещь.

Эстетические ощущения и идеи, резко обострявшие страх смерти, требовали исчерпывающей компенсации в художественном творчестве и публицистике и вполне таковую находили.

Религиозность Леонтьева, таким образом, носила тяжелый, мрачный, опустошающе трагичный характер. Она была прямой противоположностью светлому, радостному, покойному православию, свойственному вообще большей части русских церковных прихожан и священников. И уж, конечно, в его православии не нашлось места любви и доброте. Многие исследователи единодушны в признании его веры религией страха, но никак не любви и милосердия. «Христианство подернуто у Леонтьева, — пишет Булгаков, — пепельной пеленой — даже не ветхозаветности, но... ислама... Страх Божий, который неотделим от благоговейной и трепетной любви к Богу, у него постоянно смешивается с испугом или религиозным утилитаризмом, напоминающим райские обетования Магомета. Разумеется, это уловимо чисто музыкально, не столько в тонах, сколько в обертонах. Наряду с проповедью страха выступают с резкою четкостью и мрачные эсхатологические тона, безнадежное безразличие ко всему земному... Но, позволительно спросить, где родилось это разочарование: в православии или вне его? Православие или декаденство говорит здесь в Леонтьеве?» [4, с. 126]. Но Леонтьев совершенно искренне не понимал, о каком милосердии и любви можно говорить, видя перед собой перспективу всепобеждающего на земле зла смерти. Единственная надежда на будущее — это загробная жизнь. Пытаясь усилить доверие к своим убеждениям, он развивает еще одну, редко встречающуюся в русском православии черту — религиозный эгоизм. В его формулировке он именуется «трансцендентным эгоизмом» и означает, что христианство обладает смыслом главным образом как религия *личного* спасения души. Комментируя данную особенность религиозных представлений Леонтьева, Бердяев обоснованно отмечал ее странность: у «него не было жажды всеобщего спасения, спасения мира и человечества, столь характерной для многих русских» [3, с. 224]. Стремление ко всеобщему спасению, но не к корыстному, сугубо личному, изначально присущее русскому православию, также возбуждало дополнительные подозрения в характере религиозных взглядов Леонтьева.

К сказанному необходимо добавить, что идея спасения у него имела довольно выраженный односторонний, неполный вид: она игнорировала, так сказать, земную «часть» спасения и обращалась полностью к потусторонней, загробной. С земной жизнью как подготовкой к спасению у Леонтьева в его понимании православия дело в целом обстояло просто скверно — она была обеднена им до предела. Похоже, что он земному бытию не придавал никакого значения в подготовке к предстоящему концу мира. Осуждение морали, антигуманизм леонтьев-

ской социальной доктрины не в последнюю очередь объясняются односторонней направленностью его веры, обращенной к миру горнему.

Тема «трансцендентного эгоизма», как, впрочем, многие другие религиозные темы в его работах, была намечена лишь в самых общих контурах и не развита, хотя в ней и имелись задатки развития идеи, в чем-то напоминающей религиозный персонализм. Вместо этого Леонтьев усиливал мистические тенденции в своих рассуждениях. Как пишет Аггеев, «при определении своего отношения к религиозной вере Леонтьев любил обращаться к формуле «верю, ибо абсурдно» [1, с. 12]. Однако из верного наблюдения он делает неправильные выводы. Леонтьев прекрасно понимал, что вся его вера, при таких особенностях религиозного чувства, не имеет почвы и висит в пространстве без единой опоры. У нее нет никакой связи с земным существованием, кроме того страха, который она порождает. Все религиозное внимание его устремлено ввысь, к Богу и загробному миру, поэтому он вынужден искать обоснование своей вере, лишенной почвы, в самой этой вере. Так у Леонтьева складывается убеждение, что верить следует, не задумываясь и не рассуждая. В своей работе «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни» он передает следующую беседу со своим духовником. Отцу Клименту пришлись не по вкусу рассуждения Леонтьева на эту тему и он возразил: «В учении церкви не может быть абсурда!» «Вы придираетесь к словам,— ответил Леонтьев.— Я верую и тому, что мне кажется абсурдом. Оно не абсурд, но для меня, как абсурд... Однако я верую и слушаюсь. Позволю себе похвастаться и впасть на минуту даже в духовную гордость и скажу Вам, что это лучший, может быть, род веры...» И далее добавляет: «Веруя в духовный авторитет, подчиняться ему против своего разума и против вкусов, воспитанных долгими годами иной жизни, подчинять себя произвольно и насильственно, вопреки целой буре внутренних протестов, мне кажется, это и есть настоящая вера» [18, с. 84]. Так вот, Аггеев стал оспаривать мнение, согласно которому между абсурдностью и иррациональностью веры различий нет, утверждая следующее: «В иррациональности веры кроются ее *разумные* права». [1, с. 94—95]. Аггеев, без сомнений, допускает неточность, он введен в заблуждение заявлением самого Леонтьева об иррациональном характере его веры, тогда как следовало бы внимательнее вглядеться во внутреннюю природу и происхождение этого религиозного иррационализма. Иррациональность религиозной веры у Леонтьева по своей сущности онтологична, а Аггеев рассматривает ее в гносеологическом аспекте, выискивая в ней некую «разумность». Онтологичность ее обусловлена тем, что она понималась Леонтьевым как *факт* отношения к сверхъестественному миру, а не как его осознание. Бытийный, а не интеллектуальный характер иррациональ-

ности веры Леонтьева усиливается еще и тем, что в ней почти отсутствовали связи с земной жизнью, там, по его мнению, господствовал эстетизм. В земных делах не содержалось ничего, заслуживающего религиозного внимания. Даже отношение к Церкви и Монастырю у Леонтьева было сначала эстетическим, а уже в зависимости от этого — религиозным.

Приведенные рассуждения могут показаться чрезмерно общими и непонятными, но для творчества Леонтьева они имели вполне ясные и реальные последствия. Надо приложить некоторые усилия, чтобы понять сложные особенности его миросозерцания, без уяснения которых, в свою очередь, невозможно проникнуть в смысл ряда его идей. Откуда, скажем, у него возникает оправдание тотального деспотизма, в жертву которому приносится нравственность? Ведь если бы он следовал к философским размышлениям от будничного, «народного» русского православия, как это делали, например, славянофилы, то путь к оправданию зла ему был бы закрыт. Идея деспотизма, исповедуемая Леонтьевым, прямо связана с его убеждением в абсурдности, иррациональности собственной веры. Если вера лишена здравых оснований, то воздвигнуть ее в душе можно только с помощью *насилия!* В этом пункте своего религиозного мировоззрения он заметно расходился с практикой русского православия, которое считает веру подвигом духа, но никак не упрямым физическим принуждением собственной воли. Даже практика монашеского укрощения плоти имеет сокровенный смысл только в свете подвига веры. Православие Леонтьева имело нерусское происхождение, а было усвоено им у монахов Афонского св. Пантелемонова монастыря, в котором сильными оставались традиции греческого православия, тяжелого и мрачно-аскетического. В душе своей он и сам это хорошо чувствовал. Вспоминая о своем первом посещении Афона, Леонтьев писал: «Непостижимый для непривычного, хотя бы и верующего, человека аскетизм большинства греческих и русских обитателей на Св. Горе доходит до того, что становится в иные минуты страшно о нем и подумать... Великое море Четыредесятницы! Море голода и уныния, усталости и насильственной молитвы... В это время на Афоне все становятся, волей и неволей, высокими подвижниками и духовными и телесными... Эта боль и эта скука, это состояние почти ежеминутного несносного понуждения, оно-то и есть настоящее монашество, т. е. добровольное хроническое мученичество во славу Божию» [12, т. 2, с. 335].

Леонтьев, исходя из своего особенного понимания православия, различает два вида своеволия, берущих начало в религиозном чувстве, а затем распространяющихся во внешний мир,— это своеволие принуждения и своеволие любви. Выбор, которым он руководствуется в своей жизни, ясен: добровольное унижение о Господе лучше и вернее для спасения души. Однако по-

добную точку зрения в России разделяли далеко не все, и в первую очередь ей воспротивились Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский. Полемике с ними Леонтьев посвящает большое число статей, но главные аргументы собраны им в работе «Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой». В спорах Леонтьева с Толстым и Достоевским, замечает Розанов, начался глубокий религиозный водоворот христианства. Стержнем его стал вопрос: что есть *сердцевина* в христианстве — нравственность и добросердечие или некая мистика, при которой стремление к добру не особенно важно [16, с. 159—160].

Выяснение отношений Леонтьев начинает с анализа рассказа Л. Н. Толстого «Чем люди живы?» Сюжет этого рассказа прост. Ангел наказан Богом за ослушание и отправлен на землю в облике человека до тех пор, пока не узнает, чем люди живы, что есть в людях и чего не дано людям. «В людях есть любовь»,— это ангел узнал, когда его раздетого, голодного и замерзшего, в виде юноши, подобрал у часовни бедный деревенский сапожник и привел в свою избу. Его жена Матрена встретила их неприветливо, но он сказал ей: «Матрена, али в тебе Бога нет? Помирать будем!» И Матрена притихла, накормила и дала приют юноше.

«Не дано людям знать, что им для тела нужно», — таков второй ответ, который узнал ангел. К сапожнику приехал барин заказывать дорогие сапоги. Заказал их на год, но, выходя, ударился о дверной косяк головой и умер.

«Жив человек не заботой о себе, а любовью»,— третий ответ, полученный ангелом, но с него, собственно, и начинается действие. Ангел был наказан за проступок, связанный с этим эпизодом рассказа. Ангел ослушался Бога из-за «необдуманного движения своевольной любви», пишет Леонтьев. Он согрешил «гордым милосердием» и тем, что на минуту «забыл страх Божий», пожелав стать милостивее самого Всевышнего. Бог послал его взять душу одной одинокой крестьянки, только что родившей двух девочек. Когда он появился перед крестьянкой, она стала умолять оставить ей жизнь, показывая на своих детей, которые останутся сиротами. Ангел проявил к ней сострадание и вернулся к Богу ни с чем. И тогда Бог посылает его вновь за душой этой крестьянки, попутно наказывая за своевольное ослушание. Ангел забирает душу крестьянки, после чего выясняется, что судьба этих осиротевших детей оказывается более счастливой, чем была бы, останься жива их мать. Они попадают в состоятельную и благополучную семью, к женщине, которая заботится о них, растит и находит в них свое счастье.

Этот рассказ «не свят», — начинает свою критику Толстого Леонтьев. Добрый ангел чуть было не сделал зло, вмешавшись в высшие обстоятельства, в Промысел Божий. Чем была

исправлена ошибка ангела? Наказанием! Но Толстой словно не замечает смысла того, о чем сам пишет. Его писательский талант, по мнению Леонтьева, входит в прямое противоречие с нравственными выводами. Толстой связывает христианство с добротой, человечностью, вопреки тому, о чем рассказывает. Совсем не то видит в христианстве Леонтьев. Святым просто доброго, честного, искреннего и милосердного человека, если эти качества не подчинены *власти Бога,* назвать нельзя. Начало святости и при наличии христианской веры, лежит отнюдь не в доброте, а только в страхе, страхе наказания и греха. Любовь, не осененная чувством страха, не может быть истинно христианской, несмотря на искренность порывов и внешнюю видимость практической пользы. Любовь без смирения и страха — любовь своевольная, скрыто гордая или шумно тщеславная. «Она, — пишет Леонтьев, — пришла к нам не так давно с Запада; она есть самовольный плод антрополатрии, новой веры в земного человека и в земное человечество, — в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение ,,всего человечества" здесь, на земле. Любовь без страха и смирения есть лишь одно из проявлений (положим, даже наиболее симпатичное) того индивидуализма, того обожания прав и достоинства человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века и, уничтожив в людях веру в нечто высшее, от них не зависящее, заставив людей забыть страх и стыдиться смирения, привело на край революционной пропасти...» [16, с. 161—162]. Такая любовь обманчива и лжива, внешне она может прикрываться христианскими идеями, но приводит к антихристианским результатам. «Тот, кто пишет о любви будто бы христианской, не принимая других основ вероучения, есть не христианский писатель, а противник христианства, самый обманчивый и самый опасный, ибо он сохранил от христианства только то, что может принадлежать и так называемому демократическому лжепрогрессу, в действительном духе которого нет и тени христианства... Христос не обещает нам в будущем воцарения любви и правды на этой земле, нет! Он сказал, что ,,под конец оскудеет любовь". Но мы лично должны творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства в загробной жизни — вот и все» [16, с. 182].

Любовь, прямо утверждает Леонтьев, не может иметь самостоятельного значения в религиозном чувстве и сознании, так как в ней изначально заложены атеистические и богоборческие мотивы. Он полностью убежден, что отсутствие в западной культуре и в католицизме начала, способного обуздывать и контролировать проявления гуманизма и человеколюбия, привело ее к перерождению сначала в «естественную» любовь, т. е. совершенно свободную от какого-либо религиозного влияния, а затем к образованию на ее основе различных прогрессистских иллюзий. Именно тогда из любви и выявилась пря-

тавшаяся там раньше гордыня. Сознает ли все это Л. Н. Толстой? Понимает ли, какую роль он играет в сползании России к губительному для нее демократизму?

Желая проповедывать только то, что ему больше нравится, Толстой безотчетно создает «новое розовое христианство». Но вот вопрос, свое ли оно, несет ли новое слово? — задается Леонтьев еще одной темой. Нет, оно — толстовское христианство, уже давно известно на Западе, никого не удивляет и успешно осваивается социалистами.

Другим объектом его критики становится Ф. М. Достоевский и, в частности, его знаменитая «Речь при открытии памятника Пушкину в Москве». Первая идея Достоевского, вызывающая резкие возражения Леонтьева, — призыв к «космополитической любви». Здесь, по его словам, Достоевский допускает непростительную путаницу, ибо не понятно, какое содержание он вкладывает в свое понимание любви. О чем идет речь, о нравственной или о эстетической любви, любви-сострадании или любви-восхищении? Достоевский совершенно не различает этих тонкостей, смешивая воедино совершенно разные чувства. Более того, он, как считает Леонтьев, в довершение всего совершает поистине святотатственную вещь, оправдывая идею космополитизма любви, всеобщего единения народов в правде и взаимном расположении и выдавая ее за форму православного космополитизма. В грех впадает Достоевский, в тяжкий грех, порожденный гордыней и своеволием свободной мысли! «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на этой земле обещают нам Христос и его апостолы, — восклицает Леонтьев, — а, напротив того, нечто вроде кажущейся неудачи евангельской проповеди на земном шаре, ибо близость конца должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами» [16, с. 189—190]. Пророчество всеобщего примирения, которое делает Достоевский, никакого отношения к христианству не имеет, христианство этого не обещает.

Достоевский, по мнению Леонтьева, гениальный моралист, внушающий людям: не будьте злыми и жестокими! Как бы ни тяжелы были ваши чувства и как бы ни озлоблялась ваша душа — храните веру. Не спешите перестраивать на новых гражданских принципах общественную жизнь; займитесь устройством жизни собственного сердца вашего: старайтесь быть добрее, любите других, прощайте их и жалейте, верьте в Бога, храните праведность и молитесь. Как только каждый из вас станет лучше, честнее, добрее, благороднее и сердечнее, то и общая ваша гражданская жизнь станет несравненно счастливей, тяготы и привычные скорби социального бытия смягчатся под целительным влиянием личной теплоты чувств каждого.

Пристрастным и придирчивым назвал отношение Леонтьева к Достоевскому Булгаков. Он признает даже «частичную пра-

воту» Леонтьева в упреке Достоевскому, что у него православие во многом лишено исторического реализма, его призывы при всей их замечательной доброте оказываются всего-навсего благими пожеланиями и лишены должной церковной строгости. Но самое удивительное состоит в том, что Леонтьев не услышал (или не захотел услышать?) волнующего призыва Достоевского к красоте, единственной из оставшихся для человечества надежд. «И почему же он, пламенный эстет, — спрашивает Булгаков, недоуменно вглядываясь в странное поведение Леонтьева, — словно не услыхал слов Достоевского, что *красота спасет мир,* и прошел мимо этой напряженнейшей трагедии красоты, в которой „Бог с дьяволом борется" в человеческом сердце? А казалось бы, кому же другому из современников Достоевского, как не ему, должны бы стать близки эти слова!» [4, с. 130—131]. По его мнению, во враждебности Леонтьева Достоевскому, к темам его творчества, скрывается тайна самого Леонтьева — прельщение красотой и религиозное неверие в нее. Надо совершенно согласиться с Булгаковым, добавив только, что Достоевский включил свои рассуждения в такой контекст, который при любых критических нападках Леонтьева делал бы и его собственные взгляды легко уязвимыми, тогда языческий характер его эстетизма становился бы самоочевидным.

Вместе с тем Леонтьев кое в чем очень высоко ценил Достоевского. Так, например, он видел в Достоевском одного из немногих современных ему мыслителей, не утративших веру в человека. Однако чаяния такого рода сам он считал неосуществимыми. Как христианство не верит в возможность переустройства общества, так оно и не допускает улучшения, точнее — усовершенствования «автономической морали лица», не верит в разум собирательного человечества, призванного создать рай на земле. «Помните, — предостерегает Леонтьев, — что всему бывает конец; даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные гибнут... Если же человечество есть явление живое и органическое, то тем более ему должен настать когда-нибудь конец. А если будет конец, то какая нужда нам так заботиться о благе будущих, далеких, вовсе даже непонятных нам поколений? Как мы можем мечтать о благе правнуков, когда мы самое ближайшее к нам поколение — сынов и дочерей — вразумить и успокоить действиями разума не можем? Как можем мы надеяться на всеобщую нравственную или практическую правду, когда самая теоретическая истина, или разгадка земной жизни, до сих пор скрыта для нас за непроницаемою завесой; когда и великие умы и целые нации постоянно ошибаются, разочаровываются и идут совсем не к тем целям, которых они искали? Победители впадают почти всегда в те самые ошибки, которые сгубили побежденных ими, и т. д... Ничего нет верного в реальном мире

явлений. Пройдет время и именно такая философия станет основанием будущей науки, но до этого будет долгая полоса „ужасающих разочарований"» [16, с. 191—192].

В полемике с Достоевским Леонтьев рисует настолько проницательные образы будущего общественного развития, что трудно удержаться далее от цитирования. «Итак, — продолжает он свою мысль, — испытавши все возможное, даже и горечь социалистического устройства, передовое человечество должно будет неизбежно впасть в глубочайшее разочарование; политическое же состояние обществ всегда отзывается и на высшей философии и на общем, полусознательном, в воздухе бродящем миросозерцании, а философия высшая и философия инстинкта равно отзываются рано или поздно и на самой науке. Наука поэтому должна будет неизбежно принять тогда более разочарованный, пессимистический, как я сказал, характер. И вот где ее примирение с положительной религией, вот где ее теоретический триумф: в сознании своего практического бессилия, в мужественном покаянии и смирении перед могуществом и правотою сердечной мистики и веры... Верно понятый, не обманывающий себя основательными надеждами реализм должен рано или поздно отказаться от мечты о благоденствии земном и от искания идеала нравственной правды в недрах самого человечества... Любовь, прощение обид, правда, великодушие были и останутся навсегда только коррективами жизни, паллиативными средствами, елеем на неизбежные и даже полезные нам язвы. Никогда любовь и правда не будут воздухом, которыми бы люди дышали, почти не замечая его...» [16, с. 191—192].

Достоевский и Толстой создали две разновидности, очень близкие между собой, «розового христианства», в которых, как утверждает Леонтьев, из всего богатства евангельского учения было ими выбрано односторонне и предвзято только то, что связано с идеей христианской любви; они, по его мнению, забыли о евангельском исповедании страха, об отречении от земного, о покорности, нищете и аскезе. В добавление к евангельскому учению в христианстве создается еще и святоотеческое учение, через которое и принято в православии читать и толковать евангельские тексты. Леонтьев противопоставляет Толстому и Достоевскому принципы «черного христианства», монашеского, главные особенности которого связаны со строгим послушанием и полным подавлением любых проявлений своеволия как держателя гордыни и тщеславия. Основа «черного христианства» — это православный Монастырь, а его квинтэссенция — старчество. Именно старчество хранило все ценности «черного православия»: послушание и строгую дисциплину.

У Леонтьева, в отличие от всех русских религиозных философов, не было, по справедливому замечанию Бердяева, искания Царства Божия, как не было и теократической идеи. Рели-

гиозные идеалы его и искания ограничивались стенами Монастыря. «Монастырь и в нем институт старчества, — пояснял Бердяев, — такова идеальная форма земной жизни» [3, с. 250—255]. Именно этим он заметно отличался от Толстого и Достоевского. Они искали, причем искали на религиозной основе, но, когда границы православия стесняли их, они, не задумываясь, переходили их, полагая, по-видимому, что новые духовные идеалы станут их оправданием в будущем. И тот и другой были полны надежд, верили в исторические перспективы, хотя и не «без щепотки соли», и, конечно, их религиозные взгляды не были такими мрачными и тяжелыми, как у Леонтьева. В их отношении к земной жизни и Богу идея конца света не заслоняла все другие идеи, они, конечно, учитывали ее как отдаленную цель человечества, но их взгляд на историческое время охватывал в нем совершенно другие проблемы.

Было у противостоящих сторон и еще одно различие. Толстой и Достоевский не просто обозначали проблемы, как, случалось, это делал Леонтьев, но страстно и мучительно искали их решения, тогда как он обычно старался найти какую-нибудь естественную развязку, либо конкретную форму действительности, например, религиозной, как это было с монастырями, либо историческую аналогию, как это получилось с «византизмом». Толстой и Достоевский были исследователями, силой своего таланта они показывали, объясняли и учили, совсем иное дело — Леонтьев. Его проницательность имела интуитивный характер, он ничего не изучал, а чувствовал и придавал затем своим ощущениям интеллектуальный облик, обряжая их в форму мыслей и идей. Леонтьев пророчествовал. Аггеев точно заметил, что он представлял чуть ли не классический тип догматика-проповедника. «Его психология, — писал он, — это психология проповедника, непоколебимая уверенность в правоте своих взглядов... Таким мы видели до сих пор Леонтьева — творца гипотезы „триединого процесса развития", обличителя эгалитарного прогресса, защитника самобытной (если не этнографически, то по наследству от греков) культуры русского народа, проповедника „простого, старого афонского православия"» [1, с. 137].

В смутное время пореформенной России второй половины XIX в. все ее лучшие умы, предвидя или предчувствуя предстоящую трагедию, искали в неимоверном мыслительном напряжении выхода, благополучных общественных перспектив. Все это делали по-своему, но, в общем, на двух основных путях: религиозно-философском и философско-рациональном, свободном от фидеизма. Недостатка в учениях и теориях, а также в практических социальных предложениях не наблюдалось, но в истории было суждено осуществиться только одной. Последствия ее победы нам всем теперь хорошо известны. Достоевский, Толстой и Леонтьев свой исторический спор на сегодняш-

ний день проиграли. Но кто может сказать, что история уже вынесла свой окончательный приговор? Кто знает, может быть наш народ еще вернется к идее Достоевского об «окончательном русском слове»? Или, может быть, история оправдает Константина Николаевича Леонтьева, вопросившего и ответившего: «Окончательное слово? Что такое окончательное слово на земле? Окончательное слово может быть одно: Конец всему на земле! Прекращение жизни и истории» [12, т. 2, с. 393].

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Род человеческий стоит в развалинах Рима, — эти невзыскательные и печальные в откровенной простоте слова, произнесенные одним из первых сомневающихся христиан, вспоминаются, когда взор мысленно обращается к прошлому русской культуры. Пришла пора восстанавливать среди руин нашей национальной духовной жизни память о выдающихся мыслителях, обреченных на долгое молчание. Путь истории неисповедим, многократно она воскрешает идеи, казалось бы, навечно погребенные под тяжестью неблагодарного забвения. Совесть истории нечиста, она по обыкновению предпочитает хранить удачи и помнить имена героев. Ей не хватает времени, чтобы быть правдивой. Словно во искупление своей несправедливости в отношении побежденных, она периодически с заметным постоянством ставит под сомнение одержанные героические победы и те идеи, которые еще вчера казались абсолютно незыблемыми. В глубоком совершенстве бытия кроется таинственная воля, разрушающая болезненные чары единомыслия и всевластия победителей. Может быть, эта воля говорила устами Августина: истина подобна Протею, она многообразна.

Существует ли окончательная ясность в решении философских вопросов? Долгое время мы не могли, даже физически, сказать: нет! И по этой причине уподоблялись лисе из известной басни, которая, забравшись в мастерскую скульптора и увидев трагическую маску, заглянула внутрь ее и убедилась, что там пусто. Так и многие из нас, заглядывая в полные неистового трагизма строки Леонтьева, долго не видели там ничего, кроме реакционного консерватизма. Они не заметили там грядущего кризиса культуры, который пережить суждено именно нам, просмотрели приход в мир «среднего человека» и, главное, не узнали в нем самих себя: они не почувствовали горя России, которое теперь вдруг внезапно открылось их глазам. Исторический спор, начатый Леонтьевым с социалистами и сторонниками теории прогресса, выходит далеко за пределы своего времени и еще не окончен. Преодоление «неузнанности феномена» Леонтьева, хочется надеяться, поможет впредь избежать многих из еще пока сохраняющихся в наших умах заблуждений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аггеев К. М. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909.
2. Александров А. А. Памяти К. Н. Леонтьева и письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915.
3. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926.
4. Булгаков С. Н. Победитель-побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева). Тихие думы (из статей 1911—1915 гг.). М., 1918.
5. Зеньковский В. В. История русской философии. 2-е изд.: В 2 т. Париж, 1989.
6. Из переписки К. Н. Леонтьева, с предисловием и примечаниями В. В. Розанова//Русский вестник. 1903.
7. Искандер (Герцен А. И.). Россия и Польша. Ответ автору статьи о русской типографии в Лондоне (Письмо первое)//Колокол. Прибавочные листы к «Полярной звезде». 1859. № 32—33. 1 янв.
8. Катков М. Н. Заметки для издателя «Колокола»//Русский вестник. 1862. Май — июнь.
9. Киреев А. А. Наши противники и наши союзники. Протоколы общих собраний членов С.-Петербургского Славянского благотворительного общества. СПб., 1894.
10. Коноплянцев А. Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мировоззрения//Памяти Константина Николаевича Леонтьева. СПб., 1911.
11. Леонтьев К. Н. Как надо понимать сближение с народом. М., 1881.
12. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: В 2 т. М., 1885—1886.
13. Леонтьев К. Н. Подлипки//Собр. соч.: В 9 т. Т. 1. М., 1912.
14. Леонтьев К. Н. В своем краю//Там же.
15. Леонтьев К. Н. Египетский голубь//Там же. Т. 3. М., 1912.
16. Леонтьев К. Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой//Там же. Т. 8. М., 1912.
17. Леонтьев К. Н. Воспоминания//Там же. Т. 9. СПб., б. г.
18. Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни. Шамордино, 1915.
19. Неведенский С. Катков и его время. СПб., 1888.
20. Письма К. Н. Леонтьева к К. А. Губастову//Русское обозрение. 1897. № 5.
21. Розанов В. В. Неузнанный феномен//Сочинения. М., 1990.
22. Соловьев Вл. С. Леонтьев//Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
23. Трубецкой С. Н. Разочарованный славянофил//Вестник Европы. 1892. № 10.
24. Трубецкой С. Н. Противоречия нашей культуры//Там же. 1894. № 8.
25. Франк С. Л. Миросозерцание Константина Леонтьева//Критическое обозрение. 1909. Вып. 7. Ноябрь.

26. Фудель И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева//Русское обозрение. 1895. № 1.
27. Чаадаев П. Я. Выписка из письма неизвестного к неизвестной. 1854// Статьи и письма. М., 1989.
28. Чаадаев П. Я. Философические письма и статьи//Сочинения. М., 1989.
29. Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 3. М., 1947.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Научно-популярное издание

***Сивак** Александр Федорович*

КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ

Редактор *Д. Р. Есипович*
Художественный редактор *В. В. Пожидаев*
Обложка художника *О. В. Угнич*
Технический редактор *Л. А. Топорина*
Корректоры *М. В. Унковская, Г. А. Янковская*

ИБ № 3863

Сдано в набор 04.04.91. Подписано в печать 20.08.91. Формат $60\times90^1/_{16}$. Бумага тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 5,5. Усл. кр.-отт. 5,69. Уч.-изд. л. 5,53. Тираж 8403 экз. Заказ 288. Цена 3 руб.

Издательство ЛГУ. 199034, Ленинград, Университетская наб., 7/9.

Сортавальская книжная типография Государственного комитета Карельской АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 186750 г. Сортавала, ул. Карельская, 42.